

جویا بلوندل سعد

عرب  
ستینی  
در  
ادیات  
معاصر ایران

ترجمه فرناز حائری



al faire

21/25/04

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جویا بلوندل سعد، مولف

فرناز حائری، مترجم، ناصر پورپیرار، ویراستار

عرب‌ستیزی در ادبیات معاصر ایران،

۱۳۸۲، تهران، نشر کارنگ،

ص. ۱۵۱ ۰۰۰، ۱۷۶ ریال، جلد شومیز

شابک: ۹۶۴-۸۷۳۰-۶۴۴-۷

ISBN : 964-6730-64-7

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا

(فهرست نویسی پیش از انتشار)

۱. ادبیات معاصر، ۲. نقد و تفسیر

۱۳۸۲، کتابخانه ملی،

۸۰۱/۹۵

جویا بلوندل سعد

# عرب ستیزی در ادبیات معاصر ایران

ترجمه‌ی فرناز حائری  
با اخوانی نهایی: ناصر پور پیرار

ناشر نتوانست شرح حالی از  
نویسنده‌ی کتاب در مراجع موجود  
بیابد، که در معرفی صاحب اثر  
کمک مؤثری باشد.



---

نشر کارنگ، تهران، خیابان انقلاب، شماره ۱۴۳۰، تلفن و فاکس: ۶۴۹۲۰۴۹، ۶۴۰۶۱۸۳

---

چویا بلوندل سعد

### عرب ستیزی در آدبیات معاصر ایران

ترجمه‌ی فرناز حائری

بازخوانی نهایی، حاشیه‌نویسی و ویراستاری: ناصر پورپیرار

صفحه‌آرایی: زهرا سلیمانی

چاپ اول: بهمن ماه ۱۲۸۲

چاپ: کوثر

لیتوگرافی: پانیدز

صحافی: کوثر

تیراژ: ۳۲۰۰ نسخه

شابک: ۷ - ۱۴ - ۱۷۲ - ۱۶۴

کلیه حقوق محفوظ است

قیمت: ۱۵۰۰ تومان

روی جلد: شهلا ژمودی

# فهرست

۷	مقدمه‌ی مؤلف
۸	مقدمه‌ی ناشر
۹	فصل اول، مدخل
۱۰	نقش ادبیات در تقویت ایرانیگری نوین
۱۵	ایران سرزمینی چند نژادی
۱۷	ملی گرایی قرن نوزده و بیست ایران
۳۱	عرب و ایرانی
۳۷	فصل دوم، آثار مردان، دیدگاه مردان
۳۸	محمدعلی جمالزاده (۱۲۷۰-۱۳۷۶)
۴۵	صادق هدایت (۱۲۸۱-۱۳۳۰)
۶۲	صادق چوبک (۱۲۹۴-۱۳۷۷)
۷۶	مهدی اخوان ثالث (۱۳۰۶-۱۳۶۹)
۸۱	نادر نادرپور (تولد ۱۳۰۷)
۸۷	فصل سوم، آثار زنان، دیدگاه زنان

- ۸۷ فروغ فرخ زاد (۱۳۴۵-۱۳۱۳)
- ۹۴ طاهر صفاریزاده (تولد ۱۳۱۶)
- ۱۰۴ سیمین دانشور (تولد ۱۳۰۰)
- ۱۱۳ فصل چهارم، مردمی میانه رو
- ۱۱۴ جلال آل احمد (۱۳۰۲-۱۳۴۸)
- ۱۶۱ فصل پنجم، خلاصه و نتیجه

## مقدمه‌ی ناشر

این کتاب یکی از آخرین آئینه‌هایی است، که باز هم با دست دیگران، برابر سیمای روشنفکری بی‌مایه‌ی معاصر ایران گرفته شده است. خواندن این کتاب افسوس هزار باره را در من زنده کرد که چرا سرنوشت روشنفکری ایران بدان جا کشیده است که هر ارزیابی از آنان با اعلام ندانم کاری و نمایش عیب‌های شان برابر می‌شود؟!

این کتاب در عین حال که از سرگردانی روشنفکری ما در تبیین هویت ملی می‌گوید، به بی‌محتوایی عرب‌ستیزی گسترده‌ای می‌پردازد که تقریباً سراسر ادبیات معاصر ایران را، تا عالی ترین نمونه‌های آن، کرم‌زده و معیوب کرده است. خواننده‌ی خردمند، پس از خواندن این کتاب خواهد پذیرفت که قضاوت «جویا بلوندل سعد»، درباره‌ی بی‌بنیانی پدیده‌ی نوظهور عرب‌ستیزی در میان صاحب نظران سده‌ی اخیر ایران، کاملاً اصیل است و هنگامی که به مبدأ هدایت این ستیزه‌ی بی‌خردانه علیه اقوام بومی عرب خودی و نیز ملت‌های عرب همسایه و همکیش ایران، یعنی زمان رضا شاه رجوع می‌کنیم، معلوم می‌شود که لااقل در موضوع عرب‌ستیزی تقریباً تمام صاحب قلمان ما، در تبعیت و تأیید درخواست‌های رضا شاه با او هم‌صدا و همراه بوده‌اند.

وسعی قر شدن این عرب‌ستیزی در ذهن روشنفکری کم‌توان ایران، در دوران حکومت کنونی، چنان که ظواهر امر نشان می‌دهد، نوعی اعلام نارضایتی سیاسی است. در واقع روشنفکری غیرمذهبی کنونی، می‌خواهد بار نالایقی در عرض

اندام سیاسی و در جا زدن و پس ماندگی اجتماعی خود در حوادث سده‌ی اخیر را، بر دوش اعراب پانزده قرن پیش بگذارد و به آین بهانه، با ساده‌ترین صورتی، خود را از معرض پرسش‌های ملی دور نگه دارد!

بارزترین نشانه‌ی نالایقی روشنفکری کنونی ما آن جا بروز می‌کند که می‌بینیم این کتاب را هم، چون بررسی مسائل تاریخی و اجتماعی و ادبی ایران، ذیگران برای ما نوشته‌اند، تا معلوم شود که صاحب نظران ما به کلی ابتر مانده‌اند و به پخته خواری اندیشه‌ی ذیگران عادت کرده‌اند.

راستی به چه دلیل، روشنفکری معاصر ایران از نگاه به خویش در آینه‌ی زمان هراس می‌کند، از حوادث غول‌آسای ملی و منطقه‌ای و جهانی در سده‌ی اخیر مطلبی نمی‌آموزد، بر سر تصورات تلقینی ذیگران، که عرب‌ستیزی یکی از ناباب‌ترین آن‌هاست، ایستاده‌اند؟!

ناصر پورپیرار

# فصل اول

## مدخل

این کتاب به بررسی تصویر بیگانه‌نمای عرب، در ادبیات فارسی معاصر می‌پردازد و با ارائه‌ی نمونه‌هایی از متون ادبی، که به موضوع عرب اشاره دارد، درباره‌ی مفهوم و محتوای این بیگانه انگاری عرب، در پس زمینه‌ی ادبی و اجتماعی ایران بحث می‌کند.

در این پس زمینه، تصویر عرب، به طور جدایی ناپذیری، هم با تصویر اسلام و هم با بازشناخت هویت ایرانی توأم است. بیگانه ستیزی در این ادبیات، در عین حال، به یک میزان، هم شامل عرب و هم متوجه دنیای غرب است. ظاهراً استیلای تاریخی اسلام، که با ورود عرب به ایران همراه بود، در ذهن روشنفکری ایران، چنان حساسیت‌هایی را، در دوران جدید، برانگیخته است، که رد برجسته‌ای از آن، در ادبیات معاصر ایران به وضوح دیده می‌شود. در این آثار، هم در دوران سلطنت و حکومت پهلوی و هم به زمان جمهوری اسلامی، هویت و فردیت ایرانی، مستقلًا و بدون مقدمه چینی درباره‌ی بیگانگی اعراب و غربیان، قابل شناسایی نیست.

مدخل کتاب، شامل اشاره‌هایی به فردیت ایرانی است، ایران را به

عنوان سرزمینی چند نژادی معرفی می‌کند، به پیشینه‌ی رشد ملی گرایی نوع قرن نوزده و بیستمی ایران وارد می‌شود و با بحث تازه‌ای درباره‌ی عرب و ایران پایان می‌گیرد.

فصل دوم، با عنوان «آثار مردان، دیدگاه مردان» و فصل سوم با عنوان «آثار زنان، دیدگاه زنان»، مجموعاً برای اثبات اشارات مدخل تنظیم شده و با تأکید بر دوران پهلوی دوم ۱۳۵۷ – ۱۳۲۰، کاوشی در آن گروه از رمان‌ها، داستان‌های کوتاه، مقالات و اشعار نویسندگان بر جسته‌ی معاصر ایران انجام می‌دهد، که به موضوع عرب اشاراتی دارند. فصل دوم بیشتر بر آثار مردانی نظری محمد علی جمال‌زاده، صادق هدایت، صادق چوبک، مهدی اخوان ثالث و نادر نادرپور و فصل سوم بر آثار زنانی چون فروغ فرخ‌زاد، طاهره صفارزاده و سیمین دانشور متمرکز است.<sup>۱</sup> انتخاب اینان، قرار دادن نام شاخص‌ترین مؤلفین زن و مرد ایرانی این دوره، در فهرست آثار مورد بررسی است. نتیجه‌ی حاصل از مقایسه‌ی آثار این دو گروه، در موضوع کتاب، کاملاً مغایر یکدیگر از کار درآمده است.

فصل چهارم را «مردی میانه رو» نام گذارده‌ام، که به آثار جلال آل احمد می‌پردازد، این نام گذاری براساس موضوع گیری میانه روانه و برابری است که آل احمد بین ملی گرایی ایرانی و تعلق خاطر به دین اسلام برقرار کرده است.

فصل پنجم با عنوان «نتیجه» ضمن ارائه‌ی خلاصه‌ای از برآیند فصول کتاب، راه‌های تازه‌ای، از طریق بازخوانی دقیق ادبیات فارسی برای شناخت تلاش هویت یابانه‌ی ایرانی، می‌گشاید.

## نقش ادبیات در تقویت ایرانیگری نوین

از اوایل قرن بیستم علاوه بر خداوند، شاه و مشوق، واژه و یا مفهومی

۱. این فهرست اسامی، نیک آشکار می‌کند که روش‌نگرانی ما، حتی در حوزه‌ی ادبیات نیز، بدون ورود به محتوای آثارشان، تا چه حد اندک شمارند و در حوزه‌ی تألیفات و تحقیقات اجتماعی غیرادبی، که دیگر در حد هیچ‌اند. (ویراستار)

از ملت نیز در ادبیات ایران ظهور می‌کند؛ اما نمی‌توان تعریف و توضیح دقیق و فراگیری از واژه و مفهوم ملت در این ادبیات به دست آورد. ریشه‌های این تقصی و نایابی را باید در نگرش ادبی، سیاسی، اجتماعی و حتی شخصی مؤلفین این آثار یافت. در این ادبیات آن‌چه آشکارا نمود می‌کند، این است که هویت‌یابی تاریخی، فرهنگی و ملی و توضیح فردیت ایرانی در بین مؤلفین فارس، عرب، ترک و دیگر اقوام ایرانی، سیری یکسان را نمی‌پیماید و نقاط مشترک اندکی دارد.

مثلاً پرخورد ادبیات فارس‌ها با عرب، صورت پرخورد با قومی بیگانه و متضاد با فردیت و هویت ملی را دارد و ایران را سرزمینی تک قومی و فارس‌ها را نماینده‌ی این قومیت می‌شناسد. شاخه‌ای از این دیدگاه، زبان و نژاد و شاخه‌ای دیگر تاریخ و فرهنگ را دلیل می‌گیرد. هر دو شاخه سرانجام به یک مسیر مشترک منتهی می‌شود، که باید جریان هویت‌یابی قرن بیستم ایران نام گذارد.<sup>۱</sup>

برجسته کردن هویت ایرانی از مسیر حیر شماری دیگران، نه فقط عرب، که غرب را نیز شامل می‌شود. حتی می‌توان گفت که نزد گروهی از نویسندهان معاصر، رنگ بیگانگی غربیان اندکی نیز غلیظتر است.

«نویسندهان ایرانی در پاسخ به تأثیرات مدرنیته، شاخص‌های غربی را در آثار خود به تصویر کشیده‌اند. این سعی، در نهایت، منجر به بزرگ نمایی تصویر تسلط غرب، در این گونه آثار غرب پذیر شده است».<sup>۲</sup>

چنین پیداست که نویسندهان ایرانی، آن‌هنگام که اراده‌ی انتقاد ضمنی و پنهان از سلطنت را داشته‌اند واژه‌ی جایگزین «غرب» و زمانی که قصد رد اسلام و هؤوسیات وابسته به آن را کرده‌اند، از واژه‌ی جایگزین ۱. چنان که مؤلف محترم اشاره می‌کند، این نگاه به هویت ایرانی و این گزینش برتری طبیانه‌ی قوم پارس بر سایر اقوام ایرانی، مطلب کاملاً نوی است که هرگز در تاریخ ایران پیشینه‌ای ندارد. (ویراستار)

2. M. R. Ghanoonparvar, *In a Persian Mirror : Images of the west and Westerners in Iranian Fiction* (Austin : university of Texas Press, 1993). See also Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the west : A Study in Orientalism in Reverse* (Albany : State University of New York Press, 1993).

«عرب» سود پرده‌اند. این استعاره در هر دو مورد، اشاره به بیگانگانی شمرده می‌شود، که ظاهراً با نفوذ متجاوزانه و تدریجی، سلطه‌ی خود را بر منطقه تحمیل کرده‌اند. با این همه، تأثیر ادبیات معاصر ایران، در انتقال این مقاومت به گستره‌ی وسیع ملی، بسیار ناچیز بوده، با در نظر گرفتن وسعت بی‌سوادی عمومی، می‌توان گفت که تنها جمع کوچک روشنفکران را در برگرفته و تحت تأثیر قرار داده است.<sup>۱</sup>

در کشورهای در حال توسعه، به دلیل ضعف سیاسی و اقتصادی اندیشمندان پیشرو و در صد بالای بی‌سوادی، روشنفکری نقش مهم و خاصی در زندگی سیاسی این جوامع ایفا می‌کند... به دلیل تقسیم بندهی نادرست کار در جوامع جهان سوم، وظایف چندگانه‌ای بر عهده‌ی این روشنفکران است، برای مثال یک نمایش‌نامه نویس ممکن است در عین حال معلم یا پژوهشکار باشد؛ شاید از این راه بتوان مهارت‌های اندک این روشنفکری را توجیه کرد. در عین حال فضای بسته‌ی اجتماعی و منع‌های سیاسی در اغلب کشورهای جهان سوم، روشنفکران را به چشم و گوش و زبان جامعه بدل کرده است. پس هر چه مؤسسات اجتماعی به خصوص مؤسسات راهبردی مشارکت سیاسی، ضعیف ترباشند، نقش روشنفکران حیاتی‌تر می‌شود<sup>۲ و ۳</sup>.

بدین ترتیب نوشه‌های متعددی، از جمله کتاب حاضر، در کار طرح موضوع روشنفکری ایران و پاسخ‌یابی برای پیچیدگی‌های آن بوده است. از جمله موضع ضد سلطنت غالب نویسنده‌گان معاصر ایران، زمانی که در بیان ایده‌تلولوژیک، سلطنت و روشنفکری ایران را همسو و سخت

1. Michael Craig Hillmann "Revolution, Islam and Contemporary Persian Literature," *Iran : Essays on a Revolution in the Making*, edited by Ahmd Jabbari and Robert Olson (Costa Mesa, CA : Mazda, 1981), p. 133.

2. Manochehr Dorraj, *From Zarathustra to Khomeini : Populism and Dissent in Iran* (Boulder, Co : Lynne Rienner, 1990), p. 116.

۳. این مطلب اساسی، که در تمام جهان به صحت و اعتبار رسیده، یعنی نقش مثبت دیکتاتوری در بازسازی، تحرک و ارتقاء روشنفکری، در کشور ما درست عملکردی معکوس داشته است. یعنی روشنفکر ایرانی، بی‌مایگی و کم‌کاری خود را، که عامل اصلی آن تبعیت از احزاب و مرکز سیاسی و دولت‌هاست، به گردن دیکتاتوری و فضای نامناسب فرهنگی می‌اندازند که غالباً خود از عوامل و ابزار بروز آن بوده‌اند. (ویراستار)

متمايل به ملي گرایی افراطی می بینیم، موجب حیرت پسیار است. بررسی حاضر، که نخستین کوشش در این باره است، تمایلات افسار گسیخته نسبت به ملي گرایی را نزد روشنفکری ایران، به وضوح آشکار می کند. مایکل هیلمن دلایلی چند برای ظهور این ملي گرایی افراطی در ادبیات معاصر فارسی برمی شمارد: از جمله نویسندهای ایرانی معاصر، که خود بخشی از بدنۀ روشنفکری ایران اند، تحت تأثیر ملي گرایی غربی قرار دارند و دیگر این که ادبیات معاصر ایران از آغاز، گرایشی به رالیسم سیاسی داشته، خود را نسبت به بالا بردن آگاهی های عمومی متعدد دانسته است.<sup>۱</sup> تم اصلی این ادبیات، ملي گرایی فرهنگی است. نویسندهای اغلب این تم را در قالب تصاویری از تاریخ اجتماعی، رنگ پوست، آبین های محلی و لوجه های اقوام مختلف ارائه می دهند، که نشان از علاقه و وابستگی خود آنان به منطقه ای به خصوص دارد.<sup>۲</sup> جلال آلمحمد در «زیارت» (۱۳۲۳)، که داستانی درباره‌ی سفر به کربلاست، به وضوح از این وابستگی ها سخن می گوید.

«در راه به هیچ فکر دیگری نبودم و تا موقعی که به گازار رسیدیم، موقعی که باید «آقورایی» های مرسوم را به این و آن بدهم. در طول همه راه تنها در اندیشه‌ی آش پشت پایی بودم که برایم خواهند پخت. آش پشت پایی که رشته های بلند و نازک آن را خواهرم خواهد برد و کاسه های نعنا داغ زده‌ی آن را برای خویشاوندان ام خواهند فرستاد؛ و مجلس جشن و سروری که به این مناسبت درخانه‌ی ما برپا خواهد شد و بعد هم نذر هایی که ممکن است در سر همان سفره برای سالم برگشتن من بشود.

آری ایرانی است و این مراسم: سبزی پلو با ماهی شب عید نوروز، هفت سین، شله زرد و سمنو، رشته پلو، آش رشته‌ی پشت پا... و هزاران آداب دیگر که در نظر اول جز عادات ناجیز و خرافه های پا در هوایی به نظر

1. Michael Craig Hillmann, "The Modernist Trend in Persian Literature and Its Social Impact," *Iranian studies* 15 (1982) : 16.

۲. آن چه را هیلمن می گوید می توان چنین خلاصه کرد که نویسندهای معاصر ایران، از ایران شناسی نوع غربی تأثیر گرفته‌اند و از اندیشه‌های تشکیلاتی در جای تحقیقات ملی تبعیت کرده‌اند. (ویراستار)

3. Michael Craig Hillmann, "The Modernist Trend in Persian Literature and its Social Impact" *Iranian Studies* 15 (1982 : 15-16).

نمی‌آید، ولی در حقیقت همه تابع و مولود شرایط زندگی به خصوص ایرانی است... ای ایرانی». <sup>۱</sup>

قابل ذکر است که این آثار ملی‌گرا و سیاست‌زده، هرگز در برابر ملی‌گرایی فرهنگی و یا نقد اجتماعی قرار نگرفته است. این ملی‌گرایی نوع ایرانی در تمامی سطوح از اندیشه‌ی مرزهای گسترده‌ی تاریخی و دولت مقندر مرکزی نیرو می‌گیرد و به تلقین نوگرایی و دین زدایی از مردم تمایل دارد و آن گاه که ایده‌ئولوژی دربار پهلوی را نیز ملهم و متکی به همین دیدگاه می‌بینیم، مخالفت روشنفکری ایران با دربار پهلوی سخت اسیاب حیرت می‌شود.<sup>۲</sup>

حتی اگر ملی‌گرایی را وفاداری و سرسپردگی به یک ملت بدانیم،<sup>۳</sup> در این صورت نیز باید به نابه‌سامانی مفهوم ملت در این ادبیات روکنیم. شاهرخ مسکوب، نمایش خودآگاهی ملی پس از استیلای اسلام را، در پرجسته کردن زبان فارسی و تاریخ پیش از اسلام ایران می‌بیند و می‌گوید:

«دو چیز ایرانیان را از دیگر مسلمانان جهان متمایز می‌کند: تاریخ و زبان.

۱. جلال‌آل‌احمد، «زیارت»، دید و بازدید، چاپ پنجم (تهران: امیرکبیر، ۱۹۷۰)، صفحات ۵۴-۳۷؛ translated by Henry D. G. Law, *Iranian Society : An Anthology of writhings by Jalal Al-e Ahmad*, compiled and edited by Michael Craig Hillmann (costa Mesa, CA: Mazda, 1982), p. 36.

2. Michael Craig Hillmann, "Iranian Nationalism and Modernist Persian Literature," *Essays on Nationalism and Asian Literatures*, edited by Michael Craig Hillmann, *Literature East and West* 23 (1987) : 75-76.

۳. فقدان مقوله‌ی نقد فرهنگی و بررسی آثار مؤلفین و مترجمین و هنرمندان، معدتاً در ۶۰ سال گذشته، که دوران رشد فرهنگ ملی شمرده شده است، خود علی سیاسی - تشکیلاتی دارد و از آن که واپسگی به احزاب سیاسی و در رأس آن‌ها حزب توده، راه آسانی برای ظهور و حضور در عناظین فرهنگی و روشنفکری محسوب می‌شد، بی‌مایگان بسیاری از این راه و با حمایت تبلیغاتی آن حزب، به تابلوی روشنفکری ایران وارد شدند، که نام غالب آن‌ها هنوز نیز در این تابلوی بی‌أرزش دیده می‌شود. هم اینان برای مخفی نگه داشتن بی‌مایگی و ناقوانی وسیع خویش، مدخل نقد اجتماعی و فرهنگی را بسته‌اند و هر صاحب خردی را که هنوز هم بی‌خردانه به را داشته، با صدھا برچسب مسخره به سکوت و ادار کرده‌اند. شیوه‌ای که هنوز هم بی‌خردانه به کار می‌برند و حتی در حد این درک نیستند که مهار نوزایی اندیشه در ایران نه فقط از دست آنان، بل از کف هر مدعی دیگری نیز به در شده است. (ویراستار)

4. Hillmann, "The Modernist Trend," P. 19.

این دو عامل باعث شد که ایرانیان هویت خود را به عنوان یک ملت نگه دارند.<sup>۱</sup>

با تعریف ملت، پر اساس زبان رایج و تاریخ، جای تعجب نیست که ادبیات معاصر ایران، از آغاز، با تصور آگاهی از مفهوم ملت، به دنبال یافتن هویت ملی، در مجموعه‌ی زبان، تاریخ و فرهنگ فارسی باشد.

«با وجود گوناگونی نژادی در ایران و هجوم اقوام مختلف در طول تاریخ، حفظ زبان فارسی به منظور حفظ تمدن ایرانی، اهمیت بسیاری داشته است: اما باید اذعان کرد که زبان ادبی فارسی هیچ گاه مانع برای مبارزه علیه سیستم و حاکمیت مرکزی نبوده است».<sup>۲</sup>

## ایران سرزمینی چند نژادی

تعریف مسکوب از ملت فراموش می‌کند که ایران سرزمینی چند نژادی است و از لحاظ جمعیت‌شناسی دو شاخص و حوزه‌ی متمرکزدارد. حوزه‌ی کوچک‌تر، که در مرکز کشور قرار دارد، فارس زبان‌اند؛ و در حوزه‌ی بزرگ‌تر، که اطراف حوزه‌ی کوچک را پوشانده، اقوام مختلفی با زبان‌های دیگر زندگی می‌کنند. این حوزه‌ی بزرگ‌تر، در قسمت شمال شرقی، به دسته‌های کوچک‌تری نیز تقسیم می‌شود. «این اقوام از لحاظ فرهنگی یعنی زبان، مذهب، سنت، و نظام ارزش‌ها از یکدیگر متمایزند».<sup>۳</sup> بدین ترتیب برای رد دیدگاه مسکوب کافی است توجه کنیم که کم‌تر از نیمی از جمیعت ایران با زبان فارسی به عنوان زبان مادری تکلم می‌کنند و دیگر اقوام مختلف ایرانی از جمله ترک‌های آذربایجان، ترکمن‌ها، ترک‌های قشقایی، و دیگر ترک زبانان کوچنده، کردها، لرها، بلوج‌ها، عرب‌ها، ارمنی‌ها و آشوری‌ها، نیم بیش‌تر جمیعت ایران را تشکیل می‌دهند، که

1. Shahrokh Meskoob, *Melliyat va Zaban*, second edition (Paris : Khavaran, 1989); translated by Michael Craig Hillmann (Washington, DC : Mage Publishers, 1992), p. 39.

2. Hassan Kamshad, *Modern Persian Prose Literature* (Cambridge : Cambridge university Press, 1966), p. 39.

3. Richard Weeks, *Muslim Peoples : A word Ethnographic Survey* (Westport, CT: Greenwood Press, 1978), p. xvi.

### غیرفارسی زبان‌اند.

هر یک از این گروه‌های بزرگ نژادی، با زبان و فرهنگ خاص خود از دیگران متمایز می‌شوند. حتی جغرافیای سکونت برخی از این اقوام، انحصاری است. این اقوام از تفاوت نژادی خود با دیگران آگاهند. سطح این آگاهی بسیار وسیع است. مثلاً ارمنی‌ها و آشوری‌ها، که با جغرافیای مرکز جدگانه، در پراپر فشارهای تحلیل برندۀ مقاومت کرده‌اند، پیوندهای قومی مستحکمی با تیره‌های خود، حتی در کشورهای همسایه دارند و در ترکیه، عراق، ترکمنستان و آذربایجان شوروی، وزنه‌ی سیاسی محسوب می‌شوند.

البته فارسی، زبان رسمی ایران است که هرچند گفته‌اند از زمان هخامنشیان (۳۳۰ - ۵۵۹ ق. م.) زبان اصلی نجد ایران بوده است<sup>۱</sup>، اما اینک تنها نیمی از جمعیت ایران به این زبان صحبت می‌کنند. ولی در دوران پهلوی چنین تبلیغ می‌شد که ایران ملتی با زبان و فرهنگ واحد است:

«مردم بعضی نقاط دوردست آذربایجان، کردستان و دیگر مناطق مرزی به لهجه‌ای از زبان فارسی آمیخته به عربی و ترکی صحبت می‌کنند. بلوچ‌ها هم لهجه‌ی خاص خود را دارند. اما این لهجه‌ها به دلیل در نظر گرفتن اکثریت، یعنی ۹۵٪ جمعیت که به زبان امروزین فارسی صحبت می‌کنند و به خط امروزین فارسی می‌نویستند، نادیده گرفته می‌شوند. شاخص‌های فرهنگ ایران واحد و فاقد تنوع نژادی است و هیچ شباهتی به فرهنگ‌های دیگر کشورهای آسیایی یا اروپایی ندارد».<sup>۲</sup>

در پایان قرن نوزدهم، حتی کمتر از نیمی از جمعیت ایران به زبان فارسی صحبت می‌کردند و پانزده درصد از همین فارسی زبانان دارای لهجه‌های پومی نامفهومی بودند که با بیان دیگر فارسی زبانان یکسان نبود. بیست و پنج درصد جمعیت به زبان‌های ترکی و بقیه هم

۱. این مطلب به کلی نادرست است و در زمان و زبان هخامنشیان، نه فقط اثر قابل ذکری از فارسی کنونی پدیدار نیست، بل آن زبان از نظر واژگان و ساختار به زبان اسلاموها بسیار نزدیک‌تر است. به بخش دوم کتاب ۱۲ قرن سکوت با نام اشکانیان، در مجموعه‌ی تأملی در بنیان تاریخ ایران رجوع شود. (ویراستار)

2. Ali Asghar Hekmat, "Some Aspects of Modern Iran," *Islamic Culture* 31 (1957; reprint edition, New York : Johnson Reprint Corp., 1971) : 90-92.

به زبان‌هایی چون پلوچی، کردی و عربی حرف می‌زدند.<sup>۱</sup> در دوران قاجار (۱۹۲۵-۱۷۹۶)، دولت حتی از نظر سیاسی و اداری، جز تهران پر نقاط دیگر تسلط اندکی داشت. در واقع، تا سال ۱۲۶۸ شمسی، استان‌هایی مثل خوزستان، گیلان و خراسان به صورت ملوك الطوایفی اداره می‌شد.<sup>۲</sup>

## ملی گرایی قرن نوزده و بیست ایران

قرن نوزدهم آغاز تحرک ملی گرایان ایران است که با مقایسه‌ی عقب ماندگی ایران، با توسعه و تحول و مدنیت غرب، نظر مردم را به ملی گرایی نوین جلب کردند. این ملی گرایی، هم از آغاز، بر آن شد تا علت عقب ماندگی ایران را در ظهور اسلام اعلام کند و از همین نقطه اندیشه‌ی باستان پرستی و والا انگاری تاریخ و تمدن ایران پیش از اسلام آغاز شد. فتح علی آخوندزاده (۱۸۷۸ - ۱۸۱۲)، میرزا آقا خان کرمانی (۱۸۵۳ - ۱۸۹۶) و بسیاری از معاصران آن‌ها تصویر باشکوهی از تمدن دوران هخامنشی و ساسانی ترسیم و «عرب بادیه نشین وحشی» را مسئول از میان رفتن آن تمدن با عظمت معرفی کردند. کرمانی اسلام را دینی بیگانه می‌انگارد، که توسط سامی‌ها بر «ملت نجیب آریایی» تحمیل شده است. از نظر او سامی‌ها «ملتی پاپرهنه و سوسمار خور، چادرنشینانی صحراء‌گرد و عرب‌های وحشی» اند که مسئولیت نابودی تمدن کهن ایران را به دوش دارند.<sup>۳</sup> دراج می‌نویسد:

1. Malcolm E. Yapp, "1900-1921 : The Last Years of the Qajar Dynasty", *Twentieth-Century Iran*, edited by Hossein Amirsadeghi (New York : Holmes and Meier, 1977), p. 2.
2. Yapp, "1900-1921," p. 16; Fred Halliday, *Iran : Dictatorship and Development* (New York : Penguin Books, 1979); p. 23.
3. Fath Ali Akhondzadeh, *Seh Maktub*, unpublished MS, Melli Library, Tehran; and Mirza Aqa Khan Kermani, *Seh Maktub*, unpublished MS, in the possession of Prof. Nikki R. Keddie, UCLA; cited by Mangol Bayat-Philipp, "A Phoenix Too Frequent : Historical Continuity in Modern Iranian Thought," *Asian and African Studies* 12 (1978) : 205-207.

«کرمانی بیگانگی عمیق اندیشمندان غرب زده‌ی همدوره‌ی خویش را نسبت به تعالیم و آئین شیعه با این پرسش به خوبی نشان داده است: آن‌ها به عنوان ایرانی لزومی تدیده‌اند درباره‌ی حاکمان اولیه‌ی مسلمان عرب مثل خالد بن ولید یا یزید بن معاویه و علی و پسران اش چیزی بدانند». <sup>۱</sup>

منگل پیات - فیلیپ معتقد است این دیدگاه ایدئولوژیک نسبت به تاریخ پیش از اسلام و امید برای احیاء آن، مهم‌ترین و ماندگارترین وجه اشتراک روشنفکران ملی‌گرا است.<sup>۲</sup> لئون پولیاکوف نیز اعتقاد دارد افسانه‌ی «عصر طلایی» تنه‌ای اصلی ملی‌گرایی نوین ایران را می‌سازد.<sup>۳</sup> از زمان مشروطه تا اوایل دوران رژیم پهلوی، موضوع و محتوای مقالات روزنامه‌ها، شعر، رمان‌های تاریخی و ادبیات، همان قدر که متوجه فساد دولت، عقب‌ماندگی اجتماعی و مجرم شماری قاجاریه است، به ضدیت با روحانیت شیعه،<sup>۴</sup> تحسین زرتشت و بزرگ‌انگاری تمدن ایران پیش از اسلام نیز عنایت دارد.<sup>۵</sup>

از آن پس کلیشه‌ی «عرب بادیه‌نشین وحشی» که کرمانی آن را به کار می‌برد، در فرهنگ معاصر ایران به دفعات بی‌شمار تکرار شده است. ایرانیان از تصاویر منفی این کلیشه تأثیر گرفته‌اند و در این میان تبلیغ بر شاهنامه‌ی فردوسی، حماسه‌ی ملی ایران، که دفتر تاریخ حماسی ایران را با ورود عرب به ایران و شکست ساسانیان می‌بندد، اوج می‌گیرد. در این اثر اعراب مردمی بی‌تمدن و پست معرفی شده‌اند.<sup>۶</sup> در این حماسه می‌خوانیم که رستم، فرماندهی سپاه ایران، نامه‌ای به

1. Dorraj, from *Zarathustra to Khomeini*, p. 96.

2. Bayat-Philipp, "A Phoenix Too Frequent," p. 208.

3. Leon Poliakov, *The Aryan Myth : A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, translated by Edmund Howard (New York : Meridian, 1977), p. 47.

4. Kamshad, *Modern Persian Prose Literature*, pp. 31-53.

5. Mangol Bayat-Philipp "Tradition and Change in Iranian Socio-Religious Thought," *Modern Iran : The Dialectics of Continuity and Change*, edited by Michael E. Bonine and Nikki R. Keddie (Albany : State University of New York Press, 1981), p. 52.

6. دیدگاه مؤلف محترم در این باره، متوجه عمق اشارات به ظاهر خد عرب فردوسی نیست. در این باره بحث جدل برانگیزی در صفحات ۲۹۳ تا ۲۹۹ بخش اول کتاب «پای برگشته» در مجموعه‌ی «تأملی در بنیان تاریخ ایران» آمده است. (ویراستار)

این مضمون به سعد، فرماندهی سپاه عرب، می‌فرستد:

چو با تخت منبر برابر شود  
همه نام بوبکر و عمر شود  
تبه گردد این رنج‌های دراز  
شود ناسزا شاه گردن فراز  
نه تخت و نه دیهیم بینی نه شهر  
راختر همه تازیان راست بهر  
نه تخت و نه تاج و نه زرینه کفش  
نه گوهر، نه افسر نه بر سر درفش  
پیاده شود مردم جنگ‌جوی  
سواری که لاف آرد و گفت و گوی  
کشاورز جنگی شود بی هنر  
نژاد و گهر کم تر آید به بر  
شود بنده‌ی بی هنر شهریار  
نژاد و بزرگی نیاید به کار  
بریزند خون از پی خواسته  
شود روزگار مهان کاسته<sup>۱</sup>

در شاهنامه داستان‌های دیگری هم درباره‌ی اعراب وجود دارد، که یکی از آن‌ها داستان ضحاک است. ابلیس او را فریب می‌دهد و ضحاک خود به هیولا‌یی با دو مار بر دوش بدل می‌شود که هر شب باید مغز دو مرد جوان را به خوردهشان بدهد. ضحاک با این وضع هزار سال حکمرانی می‌کند.

«در این مدت نسل مردان خردمند از میان برداشته می‌شود و آرزوهای ابلیسیان تحقق می‌یابد. تقوا ارزش خود را از دست می‌دهد و به جای آن جادوگری و افسون مورد توجه قرار می‌گیرد و سرانجام حقیقت از دید همگان پنهان می‌شود و ابلیس آشکارا رشد می‌کند». <sup>۲</sup>

با این حال شاهنامه را نمی‌توان اثری کاملاً ضدعرب معرفی کرد؛ زیرا

۱. فردوسی، شاهنامه. در عین حال باید توجه کرد که این ابیات را فردوسی نه به عنوان نظر خویش، بل از زبان رستم فرخزاد، سردار سپاه ساسانی بازمی‌گوید. (ویراستار)
۲. همان کتاب، همان ترجمه، صفحات ۱۶-۱۱.

می‌توان تصاویر مثبتی از این قوم در آن یافت. پدر ضحاک، مرداس، پادشاه اعراب چنین معرفی شده است:

«مردی که از صحراء، از میان مردمانی سوارکار و نیزه‌دار آمد؛ بسیار محترم از آن رو که بخشنده بود و خدا ترس چندان که از خوف خدا مانند برگ می‌لرزید».۱

در شاهنامه یزدگرد فرنگش بهرام را به یمن می‌فرستد تا نزد اعراب پرورش یابد.۲ در این اثر دشمن دیرپای ایران، توران، سرزمینی در شرق است، نه سرزمین و مردم عرب!

چنین تصویر حقارت باری از عرب به عنوان مردمانی بی‌چیز و عقب مانده، پس از شاهنامه، در سفرنامه ناصرخسرو نیزدیده می‌شود. او اعرابی را که در راه بازگشت از مکه ملاقات کرده، چنین توصیف می‌کند:

«... و آن چه قصبه‌ی طایف است، شهرکی است و حصاری محکم دارد. بازارکی کوچک و جامعی مختصر دارد...

... و از آن جا به ناحیتی رسیدیم که آن را دریا می‌گفتند... و در آن ناحیه می‌گفتند که هیچ حاکم و سلطان نباشد، و هرجا ریسی و مهتری باشد به سر خود.... تا ما را به میان قومی دلگیر برد. قومی عرب بودند که پیران هفتاد ساله مرا حکایت کردند که در عمر خویش به جز شیر شتر چیزی نخوردند. چه، در این بادیه‌ها چیزی نیست الا عافی شور که شتر

می‌خورد و ایشان خود گمان می‌بردند که همه‌ی عالم چنان باشد.

... و ایشان مردمی گرسنه و برهنه و جاهل بودند، هر که به نماز می‌آمد، البته با سپر و شمشیر بود....»<sup>۳</sup>

مسلم است که زندگی اعراب دمشق، اورشلیم، قاهره و بصره با این تصویر بسیار متفاوت است و عجیب است که علی‌رغم دیدار ناصرخسرو از این شهرها، باز هم چنین توصیفی از عرب در سفرنامه‌اش می‌خوانیم!

۱. همان کتاب، همان ترجمه، صفحه‌ی ۱۱.

۲. همان کتاب، همان ترجمه، صفحات ۲۹۶-۲۹۷.

۳. ناصرخسرو، سفرنامه (تهران: کتاب‌های جیبی، ۱۹۷۷)؛

روشن است که این احساسات ضدعرب کهن نمی‌توانسته است از غرب وارد شده باشد<sup>۱</sup>، اما همان طور که بیات - فیلیپ اشاره می‌کند، نمی‌توانیم تأثیر تئوری‌های نژاد پرستانه‌ی غربی معاصر را بر اندیشه‌ی ملی‌گرای روش‌نفکری ایران نادیده بگیریم.<sup>۲</sup> زیرا درکمال شگفتی شاهدیم که «روشنفکری مترقی اروپا» در سال ۱۸۶۰ فرضیه‌ی نژادهای آریایی و سامی را پذیرفته و «در اوآخر قرن نوزدهم، نظریه‌ی علمی جهانی، این دسته‌بندی را تصدیق می‌کند».<sup>۳</sup>

«تفاوت بسیار میان دست آوردهای بی‌شمار اروپاییان در تکنولوژی و نیز سکون و جمود ملت‌های دیگر، باعث غرور بی‌اندازه‌ی اروپاییان شد. در پایان قرن هفدهم، ایده‌ی ترقی خواهی از این دست آوردها نشأت گرفت (که عکس ایده‌ی آفول در ایدئولوژی مسیحیت بود)، اما وجود تناقض در این دست آوردها و سکون ملل غیر اروپایی نطفه‌ی مباحث نژاد پرستانه را شکل داد؛ چرا که دست یابی به برتری ژنتیک انسان شناسانه برای سفید پوستان، به عنوان ملل مترقی و مالکان اندیشه و دانش، بسیار وسوسه‌انگیز بود».<sup>۴</sup>

از این رو می‌توان دریافت که آگاهی روش‌نفکران غرب زده‌ی ایرانی از این نظریه‌ها، جست و جوی مصادیق «علمی» برای اثبات برتری نژاد ایرانیان را در پی داشت و از آن که آن‌ها نژاد خود را آریایی می‌پنداشتند، دلیل عقب‌ماندگی ایران را در بطن نژاد برتر خویش نمی‌دانستند و پیشرفت و جبران عقب‌ماندگی را در صلاحیت و صلاح خود می‌دیدند. چنان که از این متن پیداست، ایده‌های نژاد پرستانه‌ی غربی در ایران ریشه‌های مستحکمی دوانده است.

«آن وقت به این آرا [شرق‌شناسی] نه تنها هر غرب‌زده‌ای در هر جا استناد می‌کند، بلکه فراوان شنیده‌ایم که بر سر منبرها و در مساجد هم

۱. مؤلف این نکته‌ی تاریخی را درست ندیده است که استناد ضدعرب کهن، که در حقیقت استناد خد اسلام است، در همان دوران نیز، غالباً به وسیله‌ی یهودیان فراهم شده و جعلی است. (ویراستار)

2. Bayat - Philipp, "Tradition and change," p. 51.

3. Poliakov, *The Aryan Myth*, pp. 255, 212.

4. Ibid., p. 145.

(که آخرین حصار در مقابل غرب و غرب‌زدگی انگاشته می‌شوند) به نقل از «کارلایل» و «گوستاو لوپون» و «گوبینو» و «ادوارد براون» و دیگران [به عنوان] آخرین استناد حقانیت فلان کس یا فلان کار یا فلان مذهب داد سخن می‌دهند.<sup>۱</sup>

ریشه‌های تفکر نژادپرستانه‌ی غربی در ایران کاملاً شناخته شده‌اند و مثلًاً می‌توان آن را در آثار کمته آرتور دوگوبینو<sup>۲</sup> جست که در «مقاله‌ای در نابرابری نژادهای انسانی»<sup>۳</sup> (۱۸۵۴ – ۵۵) و «رنسانس»<sup>۴</sup> (۱۸۷۷)، به تحسین «نژاد آریایی» و نظریه‌ی نژادپرستانه‌ی ملی پرداخته است. نظریه‌های غربی درباره‌ی نژاد و ملی گرایی در کنار هم رشد کردند. ساختار ملی گرایی غربی براساس نژاد، زبان‌شناسی و سرزمین بود. چنین ساختاری اجازه‌ی رشد ملی گرایی چند نژادی را نمی‌داد، زیرا از لحاظ تاریخی، هسته‌ی ملی گرایی «همراهی عمومی برای رشد احساسات ملی» است.<sup>۵</sup> هنگامی که مذهب، آدم را به عنوان جد پسر معرفی کرد، دانشمندان و فیلسوفان، اجداد اروپاییان را به نژاد شرقی، هندی و پارسی، نسبت دادند. کشف خانواده‌ی زبان‌های هند و اروپایی توسط ویلیام جونز<sup>۶</sup> در سال ۱۷۸۸ نیز به اثبات این نظریه کمک کرد. جونز ثابت کرد بخشی از نژاد خالص سفید، که در آسیا زندگی می‌کردند، در اروپا پراکنده شده‌اند و زبان‌شناسان نام این اجداد ممتاز را آریایی گذاردند، و آن‌ها را نقطه‌ی مقابل نژادهای پست فرض شده‌ی مسلمانان شمال آفریقا، مغول‌ها و سامی‌ها معرفی کردند. تنها گواه برای تصدیق این نظریه شواهد زبان‌شناسی است، که خود از روابط زبانی و نژادی استنباط شده بود.<sup>۷</sup> بدین ترتیب آن

۵. جلال آلمحمد، *غرب‌زدگی*:

translated by Paul Sprachman (Pelmar, NY : Caravan Books, 1982), p. 74.

2. Comte Arthur de Gobineau.

3. *Essai Sur l'inégalité des races humaines*.

4. Renaissance.

5. Poliakov, *The Aryan Myth*, p. 73.

6. William Jones.

7. Poliakov, *The Aryan Myth*, pp. 188-196, 327.

چه برای اثبات اصل و نسب و درنتیجه خلوص نژادی به کار می‌رفت، زبان بود. طبق نظر پولیاکوف «شاخص‌های ملی معرف خلوص نژادی یعنی خون، نسب و قوم، نژاد و مذهب به مرور جایگزین شدند». ۱. هسته‌ی نژادپرستی «خلوص نژادی» و رشت‌ترین اتهام «اختلاط نژادی» بود. خلوص نژادی به خلوص جنسی تعبیر، و ترکیب نژادی به شدت تقبیح شد. بنابراین به جای خلوص نژادی، خلوص زبان‌شناسی - نژادی وارد ساختار ملی گرایی غرب شد. در چنین ساختاری ملی گرایی چند نژادی اجازه‌ی رشد پیدا نمی‌کرد.

پایه‌ی ساختاری این ملی گرایی «میهن» بود. ظاهراً در این میهن، به درازای تاریخ، نژاد خاص اصلاح شده‌ای می‌زیسته و خرد ملی ویژه‌ای در روح آن جریان داشته است که به واسطه‌ی آن از جوامع دیگر تمایز می‌شد و از طریق فرهنگ و زبان خود، یعنی زبان ملی و ادبیات ملی دیرپایی کهن، تصویر این نژاد متعالی به تکمیل می‌رسید. ۲.

وجه تمایز نژاد و قوم در این است که نژاد به وراثت و طبیعت اشاره می‌کند، ولی قوم به وابستگی‌های فرهنگی و اجتماعی و آموزش‌های بومی. البته واژه‌ی نژاد کاربردی نامعتبر دارد. زیرا کم‌تر انسانی را می‌توان «پاک نژاد» به شمار آورد، در حالی که ویژگی‌های معتبر انسانی، اغلب به تفاوت‌های فرهنگی و قومی بستگی دارد. ۳. در این مدل، «قابل فرهنگی... تضاد بین خون‌های مختلف تلقی شده است»، که این جا خون به معنی نژاد است. ۴. حال می‌توان به تناقض موجود میان واقعیت چند نژادی ایران و این تئوری ملی گرای غربی پی برد. علی‌رغم چنین تناقضات آشکاری، رضاخان (بعدها رضاشاھ پهلوی) که در سال ۱۳۰۴ به قدرت رسید، باز هم این ساختار غربی ملی گرایی را خطمنشی خود قرار داد.

1. Ibid., p. 101.

2. Mosse, *Toward the final Solution*, pp. 35-38.

3. Gordon W. Allport, *The Nature of Prejudice* (Cambridge, MA : Addison-Wesley, 1954), pp. 107, 113-14.

4. Poliakov, *The Aryan Myth*, p. 47.

چهره‌ی ایران معاصر تا حد زیادی نتیجه‌ی سیاست‌های رضا شاه است. او بر اقلیت‌های خود مختار و عشایر چیره شد و آن‌ها را گرد هم آورد تا کشوری واحد با ملتی واحد تشکیل دهد. او نیروهای مسلح مدرنی به عنوان پشتیبان قدرت مرکزی تربیت کرد تا بر سراسر کشور مسلط شوند.<sup>۱</sup>

ارتش رضا شاه توانست بر خوزستان، لرستان، کردستان، بلوچستان، گیلان و مازندران، و ترکمن‌های خراسان، و عشایر فارس غلبه کند. او عشایر را در محل سکونت تابستانی یا زمستانی شان، دور از سرزمین بومی، تخته قاپو کرد. این حرکت او باعث شد تعداد زیادی انسان و حیوان از گرسنگی، بیماری، و یا آب و هوای نامساعد بمیرند.<sup>۲</sup> ارتش، جوانان این اقلیت‌ها را فراخواند و آن‌ها را برای انجام خدمت وظیفه در سراسر کشور پراکند تا بدین وسیله مانع احیاء قدرت این اقلیت‌ها شود. قوانین جدید دولت، زنان و مردان را وادار کرد تا لباس‌های محلی و قومی خود را از تن درآورند و به جای آن لباس‌های مدل غربی پیوشنند و کلاه غربی بر سر بگذارند.<sup>۳</sup>

بنیان سیاست رژیم پهلوی برای تأثیق اقلیت‌ها به «ایران» پارسی یکپارچه، با مرکزیت سیاسی-اقتصادی تهران، تخریب پایه‌های اقتصادی گروه‌های غیرفارس‌زبان و یک‌جانشین کردن اقلیت‌های اطراف فلات ایران و عشایر بود. از این جاست که تهران به قطب توسعه‌ی اقتصادی ایران بدل می‌شود.<sup>۴</sup>

1. Halliday, *Iran*, p. 23; Alessandro Bausani, *The Persians*, translated by J. B. Donne (London : Elek Books Limited, 1971), p. 176.
2. E. Sunderland, "Pastoralism, Nomadism and the Social Anthropology of Iran", *The Cambridge History of Iran*, Vol. 1 : *The Land of Iran*, edited by W. B. Fisher (Cambridge : Cambridge University Press, 1968), p. 642.
3. Pierre Oberling, *The Qashqa'i Nomads of Fars* (The Hague : Mouton, 1974), pp. 151-152.
4. Robert E. Looney, *The Economic Development of Iran* (New York : Praeger, 1973), p. 130; Halliday, *Iran*, pp. 176-177; Robert Graham, *Iran : The Illusion of Power* (New York : St. Martin's Press, 1979), p. 27.

رضا شاه مسئول ایجاد تغییرات زیادی در جامعه‌ی ایران است. او قدرت سیاسی روحانیت شیعه را محدود، کاربرد تقویم قمری اسلامی در تجارت را ممنوع و تقویم شمسی ایرانی را جایگزین کرد. در دوران وی، توسعه‌ی آموزش، بهداشت، حمل و نقل و سیستم بانکی شروع شد.<sup>۱</sup> رضا شاه به جای مطرح کردن مشکلات ناشی از اصلاحات، به تحمیل اصلاحات تصنیعی خود در جامعه‌ی ایرانی ادامه داد؛ برخی از این اصلاحات، چون ماجراهی کشف حجاب، به طور کامل با خواست عمومی مقایر بود. دولت با سر دادن شعارهای ملی پارسی و تبلیغات فرهنگی یادآور شکوه و عظمت امپراطوری پارسی ایران باستان پیش از اسلام با ناخشنودی مردم در مورد اصلاحات اش مدارا می‌کرد.<sup>۲</sup>

حتی مشروطه خواهان هم در اوایل قرن به هواخواهی همین نوع ملی گرایی پرداختند. در این دوره افکار شهری، تحت تأثیر پارس گرایی و ضدیت با اسلام، که بر میراث پیش از اسلام متکی بود، بر غرور ملی گرایی غرب بنیان دامن می‌زد که همچنان توسط رژیم پهلوی پرورش داده می‌شد. ایران پیش از اسلام، زرتشتیگری و «نیوگ نژاد آریایی» مقولات مورد ستایش و مسلمانان عرب به خاطر محروم کردن ایرانیان از آن شکوه و عظمت پیش از اسلام مورد بی‌حرمتی بودند. در نتیجه از موقعیت و نقش اسلام و روحانیت در اجتماع کاسته شد. فرهنگ بازسازی شده‌ی ایرانی را از دوره‌ی پیش از اسلام به زمان حال فراخواندند و تصویری از ایران نوین خلق کردند.<sup>۳</sup>

در دهه‌ی ۱۹۳۰، رژیم پهلوی توانست نظر روشنفکری را برای تشکیل خطمشی ایدئولوژیک، به سوی خود جلب کند. زیرا با این پیش زمینه‌ها برخی از ارزش‌های ایدئولوژیک نزد رژیم پهلوی و روشنفکران قلم به دست مشترک شده بود و فی المثل نویسنده‌گان برجسته‌ای چون احمد

1. Bausani, *The Persians*, p. 177; Halliday, *Iran*, p. 23.

2. Bausani, *The Persians*, p. 177.

3. Bayat - Philipp, "A Phoenix Too Frequent", pp. 209-211; Nikki R. Keddie, *Iran : Religion, Politics and Society* (Totowa, NJ : Frank Cass, 1980), p. 99.

کسری (۱۸۹۰-۱۹۴۶)، از ملی‌گرایی غیر‌مذهبی پشتیبانی می‌کرد.<sup>۱</sup> البته قابل ذکر است که کسری علی‌رغم مجادله برای یکپارچگی ایران معاصر فارسی زبان، اندیشه‌های ضدعرب را تحمل نمی‌کرد. در نوشته‌های وی ردی از ایران مستقل از عرب دیده نمی‌شود و برعکس تصریح می‌کند که ایرانیان پس از «شکست و انقراض از حکومت عربی» در قرن اول، مشتاقانه فرهنگ اسلامی عربی را پذیرفتند.<sup>۲</sup> در این دوره، رمان‌های تاریخی به تمجید شکوهمندی فرضی ایران پیش از اسلام و تقبیح اسلام شیعه می‌پرداختند. این موضوعات به عنوان تم‌های اصلی ادبیات معاصر فارسی تا پایان رژیم پهلوی در سال ۱۳۵۷ به حیات خود ادامه دادند.<sup>۳</sup>

زبان فارسی هسته‌ی ایدئولوژی رژیم پهلوی و دست‌آویزی برای تحریک احساسات میهن‌پرستانه و غرور فرهنگی و در نهایت ابزاری برای تظاهر به یکپارچگی ملی بود. در اینجا و در برخورد با موضوع زبان نیز بار دیگر هماندیشی بنیانی رژیم پهلوی با تمایلات روشن‌فکران آن زمان آشکار می‌شود. زبان فارسی از آغاز قرن، بخشی از گفتمان بزرگ هویت‌یابی ایرانی بوده است.

رژیم پهلوی قصد داشت هویت قومی و بومی غیرفارسی زبانان ایران را تغییر دهد و آن‌ها را به زیر پرچم نژاد فارس متمایل به مدرنیسم گرد آورد.<sup>۴</sup> از این زمان است که فارسی به عنوان زبان رسمی ایران معرفی می‌شود و در مراوادات دولتی و رسانه‌های گروهی مورد استفاده

1. Bayat-Philipp, "Tradition and Change", p. 52.

۲. احمد کسری، «ایران و اسلام»، پیمان ۱، شماره ۸ (فوریه‌ی ۱۹۳۳) : ۹-۱۴؛ و زبان فارسی، چاپ سوم (تهران: ۱۹۵۵)، صفحات ۳-۵؛

cited by Ervand Abrahamian, "Kasravi : The Integrative Nationalist of Iran," *Toward a Modern Iran : Studies in Thought, Politics and Society*, edited by Elie Kedourie and Sylvia G. Haim (Totowa, NJ : Frank Cass, 1980), pp. 111-112.

3. M. R. Ghanoonparvar, *Prophets of Doom : Literature as a Socio - Political Phenomenon in Modern Iran*. (Lanham, MD : university Press of America, 1984), pp. 6-7.

4. Oberling, *The Qashqáí*, pp. 149-150.

قرارمی‌گیرد.<sup>۱</sup> به همین روش آموزش عمومی مرکزیت می‌یابد و سنتیز با مذهب مورد حمایت قرار می‌گیرد. برنامه ریزان آموزش عمومی در دوران رضاشاه احساسات ملی گرایانه‌ی ایرانی را دامن می‌زدند و برای زبان فارسی تبلیغ می‌کردند. آن‌ها زبان فارسی را به عنوان زبان رسمی سیستم آموزش و پرورش تعیین کردند و به برجسته کردن آثار ادبی کهن به عنوان میراث فرهنگ ملی مشغول شدند، به علاوه ستایشات مبالغه‌آمیز درباره‌ی ایران پیش از اسلام نصیح گرفت و ناسیونالیسم نوع رضاشاهی زاده شد.<sup>۲</sup>

به دنبال رسمی کردن زبان فارسی، رضاشاه به تقليید از کمال آتابورک، سیستم اصلاح زبان فارسی را به کار گرفت و در سال ۱۳۱۴ فرهنگستان زبان را به منظور تصفیه‌ی زبان فارسی تأسیس کرد. فرهنگستان می‌کوشید لغات مرده و مهجور را در جای واژگان بیگانه و به خصوص عربی بنشاند و صورتی از این لغات جانشین را منتشر و پیشنهاد کرد. به دنبال این تمهید کتاب‌ها و نشریاتی با زبانی نامفهوم به نام «فارسی سرمه» منتشر شد.<sup>۳</sup>

نام‌های جغرافیایی بومی، به خصوص نام‌های عربی و ترکی عوض شد و بلوچستان را مکران؛ ساوجبلاغ را مهاباد؛ ارومیه را رضاییه؛ محمره را خرمشهر؛ و قمیشلو را نیستان نام‌گذاری کردند.

این جریان بر نام‌گذاری افراد هم تأثیر گذاشت. والدین تشویق شدند نام‌های فارسی ادبی یا تاریخی برای فرزندان شان انتخاب کنند، و در همان حال انتخاب همین اسمای برای فرزندان جامعه‌ی زرتشتی به

۱. توجه به این مطلب عمدۀ بسیار آموزنده است که تا پیش از سلسۀ بله‌وی، زبان گفتاری دربارها هم فارسی نبوده است، زیرا در فاصله‌ی سلجوقیان تا قاجار، تنها زبان دربار زندیه را مخلوطی از ترکی و فارسی می‌بینیم و بقیه سلسۀ‌ها در زیر سقف کاخ‌های سلطنتی نیز فارسی نگفته و نشنیده‌اند. (ویراستار)

2. Bayat - Philipp, "A Phoenix Too Frequent," pp. 209-210.

3. Mohammad Ali Jazayery, "The Arabic Element in Persian Grammar : A Preliminary Report," Iran : Journal of the British Institute of Persian Studies 8 (1970) : 122-123; A. Shakoor Ahsan, Modern Trends in the Persian Language (Islamabad : Iran - Pakistan Institute of Persian Studies, 1976), p. 114.

شدت محدود می‌شد.<sup>۱</sup> رضاشاھ خود نام پهلوی را برگزید که نامی مانده از فارسی میانه بود<sup>۲ و ۳</sup> و از همان سال ۱۳۱۴، به پیشنهاد سفارت ایران در برلین، دیگر کشورهای خارجی موظف شدند که نام رسمی کشور، یعنی «ایران» را به معنای « محل تولد نژاد آریایی » به کار برند.<sup>۴</sup> البته پیش از این تاریخ هم اطلاق «ایران» در داخل کشور کاربرد داشت، اما کاربرد رسمی و بین‌المللی آن در زمانی که ایدئولوژی آریا گرایانه‌ی آلمان نازی قدرت می‌گرفت، مفهوم دیگری می‌یافتد.

على‌رغم این تلاش‌های رضاشاھ، زبان عربی در دانشگاه‌ها نه فقط از اعتبار نیافتاد، بل ادامه‌ی تحصیل در رشته‌های ادبیات فارسی و فلسفه موكول به آگاهی وسیع در زبان عرب بود. آموزش زبان عربی همچنان در مواد درسی دبیرستان‌ها هم گنجانده شده بود و در دبستان‌ها از سال سوم تحصیلی نماز خواندن به زبان عربی تعلیم داده می‌شد.<sup>۵</sup>

ورود واژگان زبان‌های بیگانه، چون عربی و فرانسه و پارهای انگلیسی، نه یک تداخل زبان‌شناسی، بل پی‌آمد طبیعی روند سیاسی و اجتماعی در تاریخ ایران بود. بیش از شصت درصد واژگان فارسی معاصر از مشتقات واژگان زبان عرب است که وسعت تأثیر اسلام در فرهنگ

1. Wilhelm Eilers, "Educational and Cultural Development in Iran during the Pahlavi Era", *Iran under the Pahlavis*, edited by George Lenczowski (Stanford : Hoover Institution Press, 1978), p. 321; Henry Field, *Contributions to the Anthropology of Iran* (Chicago : Field Museum of Natural History, 1939), p. 256.

2. Eilers, "Educational and Cultural Development", pp. 321-322; Jazayery, "The Arabic Element in Persian Grammar," pp. 122-123.

۳. زبانی به نام فارسی میانه وجود ندارد و آن چه به آن نام مشهور شده، کمتر از ۵۰ لغت در زبان آرامی است، که در میان آن‌ها واژه‌ی جعلی «پهلوی» نیز یافت نمی‌شود! (ویراستار)

4. British Minister to the Foreign Office, "Annual Report for 1934," FO 371/Persia 1945/34-1899; cited by Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions* (Princeton, NJ : Princeton University Press, 1982), p. 143; Donald N. Wilber, *Riza Shah Pahlavi : The Resurrection and Reconstruction of Iran* (Hicksville, NY : Exposition, 1975), pp. 162-163.

۵. همین مطلب، واپسگی و احتیاج انکار نشدنی و وسیع زبان فارسی به زبان عرب را توضیح می‌دهد و برملا می‌کند. تا آن حد که می‌توان گفت بدون لغات زبان عرب، زبان فارسی خاموش می‌ماند. (ویراستار)

ایران را نمایش می‌دهد. به این دلیل اقدام ناموفق برای اخراج واژگان زبان عرب از زبان فارسی در زمان رضاشاه، با ستیز بنیانی با دین اسلام توأم بود. آن‌ها حتی کوشیدند در پوشش گرایش به مدرنیسم، واژگان اروپایی را جایگزین لغات عرب کنند. بدین ترتیب ظاهر فرهنگی تصفیه‌ی زبان فارسی، اهداف استراتژیک سیاسی، اقتصادی، دین ستیزی و وابستگی بیشتر به اروپا را تعقیب می‌کرد.<sup>۱</sup> با دخالت شوروی و بریتانیا، رضاشاه در سال ۱۳۲۰ عزل و سلطنت به محمد رضا شاه منتقل شد. او که طرف‌دار اقتصاد سرمایه‌داری نوع اروپایی بود، پس از تحولات سیاسی سال ۱۳۳۲ به ایالات متحده مقایل شد، اما در خطمشی فرهنگی کشور هیچ تغییری پدید نیامد. پایتخت، که مرکز قدرت بود، همچنان با تقویت نیروهای مسلح در پی غلبه‌ی عمومی بر اقلیت‌های بومی غیرفارس زبان بود و ایندیلولوژی آریا محوری تبلیغ می‌شد. پس از جنگ جهانی دوم، مجدداً فرهنگستان زبان را راه اندازی کردند و در پی آن ارتش مجبور شد که در مکاتبات داخلی خود از فارسی سره‌ی ساخت فرهنگستان استفاده کند و فهرستی از واژگان پیشنهادی فرهنگستان را به دانشگاه‌ها فرستادند.<sup>۲</sup> ظاهراً در این اندیشه بودند که از طریق اجباری و عمومی کردن زبان فارسی جامعه ایرانی را از بنیان تحول کنند.

«جامعه‌ی ایران در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ یک رنسانس فرهنگی را تجربه کرد، این تحولات به فضای سیاسی پیش از انقلاب مشروطه شبیه بود که تمایلات سیاسی و ادبی آن تولد یافت.

پس از کودتای ۱۳۳۲، احساسات ملی ضدغرب وسعت گرفت. در نتیجه بار دیگر مسئله‌ی هویت ملی و تاریخی ایران به عنوان مهم‌ترین مسئله‌ی سیاسی عنوان شد.<sup>۳</sup>

1. Michael Craig Hillmann, "Language and Social Distinctions in Iran," *Modern Iran: The Dialectics of Continuity and Change*, edited by Michael E. Bonine and Nikki R. Keddie (Albany : State University of New York Press, 1981), p. 331-32.
2. Ahsan, *Modern Trends in the Persian Language*, p. 131; Halliday, *Iran*, p. 59.
3. Dorraj, *From Zarathustra to Khomeini*, pp. 111-12.

اما ملی گرایی دهه‌های ۴۰ و ۵۰، با ملی گرایی آغاز قرن بسیار متفاوت بود. برای نمونه، گرچه تئوری پردازان دوران مشروطه، مثل آخوندزاده و کرمانی، به شدت ضد اسلام، ضد عرب و موافق غرب بودند، روشن فکران تأثیرگذار دهه‌های ۴۰ و ۵۰، چون آل احمد و علی شریعتی، ضد غرب و موافق با اسلام بودند.<sup>۱</sup> در این تغییر موضع عقیده دارد:

«در دوران مشروطه ریشه‌ی عقب‌ماندگی و فقر را در تعصبات کهن‌هی مجری می‌پنداشتند. انقلاب مشروطه امیدی بود برای مدرنیزه کردن کشور و محدود کردن خودسری‌ها و قدرت‌شاه. ولی در سلسه‌ی پهلوی مدرنیزه کردن کشورتبدیل به وسیله‌ای برای اعمال زور و استبداد وسیع‌تر دولتی شد. در این دوران فرهنگ اسلامی را تقبیح و یک فرهنگ غربی پوشالی را توصیه می‌کردند. واکنش ملی روگردانی از فرهنگ غرب و توسل به اسلام بود. این چرخش روشن فکری ایران در آن دوران جنبه‌ی سیاسی داشت و از سوی گروهی از صاحب نظران سیاسی، اسلام به عنوان ابزاری برای احیای برابری، پرهیزگاری و هماهنگی اجتماعی در جامعه معرفی می‌شد». <sup>۲</sup>

در این دوران به جای عرب، غرب بیگانه را در برابر فردیت ایرانی قرار می‌دادند.

«رشد سریع تأثیرات اقتصادی و فرهنگی غرب در ایران نقش سرنوشت سازی در این جریانات داشت. تضعیف فرهنگ بومی و نفوذ فرهنگ غرب که با هدف غربی کردن ایران انجام می‌شد، تأثیری معکوس می‌گذاشت و احیای آموزه‌های تشیع به عنوان هویت فرهنگی ایرانیان تبلیغ شد». <sup>۳</sup>

این درک جدید از اسلام و تشیع به عنوان بخشی از هویت فرهنگی ایران، مفهوم تازه‌ای داشت که با درک قدیم روشن فکرانی چون مسکوب از هویت ملی، بسیار متفاوت بود. استقبال وسیع ایرانیان از این توضیح تازه درباره‌ی هویت ملی، موجب شد تا ایران از سال ۱۳۵۷ به جمهوری اسلامی بدل شود و از آن زمان تا آن‌جا که به مفاد

1. Ibid., p. 111.

2. Ibid., pp. 112-13.

3. Ibid., pp. 111.

قانون اساسی جمهوری جدید مربوط می‌شود، تغییرات عده‌ای در سیاست کشور نسبت به اقلیت‌ها پدید آمد.

«زبان و خط رسمی و مشترک مردم ایران فارسی است. اسناد و مکاتبات و متنون رسمی و کتب درسی باید با این زبان و خط باشد، ولی استفاده از زبان‌های محلی و قومی در مطبوعات و رسانه‌های گروهی و تدریس ادبیات آن‌ها در مدارس، در کنار زبان فارسی آزاد است.<sup>۱</sup>

از آن‌جا که زبان قرآن و علوم و معارف اسلامی عربی است و ادبیات فارسی کاملاً با آن آمیخته است این زبان باید از دوره‌ی ابتدایی تا پایان دوره‌ی متوسطه در همه‌ی کلاس‌ها و در همه‌ی رشته‌ها تدریس شود.<sup>۲</sup> مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود.<sup>۳</sup>

با این همه و با تعجب بسیار، در اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ جمهوری اسلامی به شدت چنین‌های سیاسی عرب، بلوج، کرد و ترکمن را سرکوب کرد.<sup>۴</sup>

## عرب و ایرانی

با این مقدمات، اینک تفکیک تعریف «فارس» و «ایرانی» به مسئله‌ی پیچیده‌ای بدل شده است، چنان‌که تعریف «عرب» و «ایرانی» نیز بسیار دشوار است. زیرا در حالی که به طور رسمی اعراب خوزستان و جنوب «ایرانی»‌اند، بیگانه شمردن آن‌ها بسیار متداول است و صفاتی که برای آنان می‌آورند، «ملخ‌خور» و «پاپرهنه» است. لغت‌نامه‌ی دهخدا «عرب» را این گونه تعریف می‌کند :

«عرب مردم ثازی شهر باش؛... دسته‌ای مردم خلاف عجم و مراد از عجم

۱. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۱۵.

۲. همان، اصل ۱۶.

۳. همان، اصل ۱۹.

۴. حرکت اقوام کرد و عرب و بلوج و ترکمن، که برای دست‌یابی به مشارکت رسمی تر در مدیریت ملی بود، هر چند از نظر تاریخی کاملاً موجه می‌نمود، اما شتاب‌زده و به شدت با هدایت‌های گروه گرایانه‌ی سیاسی آمیخته شده بود. (ویراستار)

هر کسی است که غیرعرب باشد از فرانس، و ترک و فرنگ و جز آن‌ها؛... سکنه‌ی جزیره‌العرب و عراق و شام و سودان و مغرب است.<sup>۱</sup>

و در تعریف «عربستان» می‌نویسد :

«به طور کلی مردم عربستان به افتخار گذشته‌ی خود و نژاد خود هنوز هم می‌بالند؛... مردم بدوي هنوز هم به زندگی بدوي خود و چادرنشینی چنان عادت کرده‌اند که حاضر به ترک آن نیستند.<sup>۲</sup>

آن گاه در همین لغت‌نامه درباره‌ی فارس نوشته است :

«آن که زبان فارسی دارد، آن که از مردم ایران است، در برابر ترک، عرب و جز آن.<sup>۳</sup>

و ایرانی را این طور معرفی می‌کند :

«اهل ایران، تابع ایران.»<sup>۴</sup>

از این تعاریف چنین پرمی‌آید که فارس و ایرانی تقریباً یکی هستند، بی‌آن که این واقعیت در نظر گرفته شود، ترک و عرب هم ایرانی‌اند ولی فارس نیستند.<sup>۵</sup>

اقلیت اعراب در جنوب غربی ایران ساکن‌اند. آن‌ها حتی در منطقه‌ی بومی خود، یعنی خوزستان نیز، تقاویت‌ها را احساس می‌کنند. پس از جنگ با عراق بسیاری از آن‌ها شهامت بازگشت به شهر و خاستگاه خویش را داشته‌اند و اغلب به کارهای اداری مشغول‌اند.<sup>۶</sup> و<sup>۷</sup> اما بسیاری از ایرانیان، حتی از وجود اعراب بومی ایران بی‌خبرند و گمان می‌کنند فقط در

۱ تا ۴. علی اکبر دهخدا، لغت‌نامه، واژه‌های «عرب»، واژه‌ی «عربستان»، «فارس» و «ایرانی».

۵. این اشارات بسیار کوبنده و کوتاه، بر پیشانی هر صاحب خرد واقعاً ملی‌اندیش، عرق شرم می‌نشاند. (ویراستار)

6. *Encyclopaedia Iranica*, Volume 1, edited by Ehsan Yar-Sháter (London, Boston and Henley : Routledge and Kegan Paul, 1985), s.v. "Abadan" and "Ahvaz", by X. de Planhol, pp. 51-57 and pp. 688-691.

۷. مقاومت بومیان خوزستان در برابر ارتش عراق، حقیقتی ثبت شده در تاریخ متاخر است. اگر انگیزه‌ی مقاومت را میهن پرسنی ندانیم، توضیح دیگری برای آن خواهیم یافت و اگر میهن پرسنی بدانیم، معلوم نیست چرا باید فارس‌ها را مالک این سرزمین بشناسیم. زیرا لااقل در جنگ ایران و عراق، قریب به اتفاق مدافعین سنتی و نیروی ملی، ترک‌ها، عرب‌ها، لرها، کردها، گلک‌ها و مازندرانی‌ها بوده‌اند. (ویراستار)

سفرهای زیارتی خود به عراق و عربستان با «عرب»‌ها آشنا می‌شوند. این‌ها همه در حالی است، که اعراب بر تاریخ، فرهنگ و مذهب ایران تأثیر بسیاری داشته‌اند. در اوایل قرن هفتم میلادی، دروازه‌های ایران توسط اعراب گشوده شد و به قلمروی نخستین خلفای اسلامی پیوست. در واقع پس از تأسیس پادشاهی هخامنشی و ظهور فرهنگ پارسی، اسلام تنها واقعه‌ی مهم و تأثیرگذار در رشد فرهنگی ایران بوده است.<sup>۱</sup> ایران از سرزمینی زرتشتی به سرزمین اسلامی بدل شد، و زبان و ادبیات فارسی تحت تأثیر زبان عربی، زبان اصلی اسلام و خلیفه‌گری اسلامی، و شعر و ادب عرب قرار گرفت. با این حال، اسلامی شدن ایران به عربی شدن آن نیانجامید.<sup>۲</sup>

«بالاخره پس از چهارصد سال، ایرانیان با رجوع به گذشته‌ی تاریخی خود و تأسیس دولت ایرانی متکی بر زبان فارسی، هویت خاص خود را بازیافتدند. از این خودآگاهی نسبت به هویت ملی، مردمی جدید با مذهب و تمدنی جدید زاده شد. پایگاه این هویت تاریخ بود و بنیاد آن زبان فارسی. ایران درخت جوانی بود که در آب و هوای اسلام تغذیه شده، ولی در خاک خاطرات ملی خودش رشد پیدا کرده بود». <sup>۳</sup>

پیش‌تر اشاره شد که ایرانیگری از نظر مسکوب به زبان فارسی و باستان‌گرایی خلاصه می‌شود، در حالی که در اسas ایرانیگری را مذهب شیعه می‌داند:

«ایرانیان در طول تاریخ برای بقای خود با فرهنگ اقوام مهاجم (یونانی، عربی، مغول، ترک، افغان و غیره) سازش کرده‌اند. اما این تنها یک جنبه از رشد هویت فرهنگی ایرانی است. بعد دیگر این رشد تلاش مصرانه برای شکل دادن هویتی منحصرآ ایرانی است. با این که ایدئولوژی این

1. Peter Mansfield, *The Middle East : A Political and Economic Survey*, fifth edition (Oxford University Press, 1980), p. 259.

۲. در ایران پیش از اسلام، کمترین نشانه‌ای از دین زرتشتی با پیامبری به نام زرتشت و یا کتابی با نام اوستا یافت نمی‌شود. درباره‌ی تمامی این اشارات، کتاب‌های «تأملی در بنیان تاریخ ایران»، مدخل‌ها و مباحث جذاب و تازه‌ای گشوده است. (ویراستار)

3. Meskoob, *Iranian Nationality and the Persian Language*, p. 38.

هویت خاص به شدت تحت تأثیر فرهنگ اقوام مهاجم بود، اقلیت ایرانی با انتخاب شیعه در برابر سنی، هویت اسلامی مجازی برای خود آفرید. جریان تحمیل عقاید که از سال ۱۵۰۱ شروع شد و با رشد آگاهی نسبت به ملی‌گرایی در اواخر قرن نوزدهم شدت گرفت، موقعیت شیعه را در فرهنگ ایران ثبت کرد و به تنہ اصلی هویت ملی ایران بدل شد.<sup>۱</sup>

از نظر دراج نه تنها فردیت ایرانی، شیعه است؛ بل ایده‌آل ایرانیان در شخصیت (امام) علی، داماد حضرت محمد، چهارمین خلیفه‌ی مسلمین و اولین امام شیعه متبکر می‌شود. او معتقد است که تصویر علی «در روح و روان ایرانی و خودآگاهی ملی رسوخ کرده است».<sup>۲</sup>

«ایرانیان تصویری از شخصیت علی ترسیم کرده‌اند که سمبل ایده‌آل‌ها و جنبه‌های مثبت هویت ملی آن‌ها است. به صورتی دیگر، گویی علی الگوی تاریخی ایرانیان است.

تعیین این که آیا علی تحت تأثیر فرهنگ ایرانی است و یا فرهنگ ایرانی تحت تأثیر علی، بسیار دشوار است. تنها می‌توان گفت که بی‌شک ایرانیان ایده‌آل‌های خود را به شخصیت علی نسبت داده و منتقل کرده‌اند. در پس این تصویر ایرانی شده و باشکوه علی، ریشه‌های روان‌شناختی یک ملت وجود دارد که به خودبادی و احترام نیاز دارد. طی تاریخ، این ملت مکرراً مورد حمله و تاخت و تاز سپاهیان بیگانه بوده و هویت فرهنگی اش مغلوب فرهنگ‌های مهاجمان شده است. این هویت بارها به زور چهره عوض کرده، تا آن‌جا که ایرانیان ناگزیر برای حفظ هویت و احساسات واقعی خود، آن‌ها را پنهان می‌کنند.<sup>۳</sup> اگر فقرعمومی، اقتصاد نابه سامان، و قوانین تحمیلی و دل به خواه پادشاهان مستبد را به این تصویر اضافه کنیم، آن گاه زمینه‌ی اجتماعی که به ایده‌آل کردن تصویر علی پرداخته، روشن‌تر می‌شود. برای مثال، ایرانیان از آن رو بردباری و روح جنگی علی را می‌ستایند که نمی‌خواهند علت شکست‌های پیشین را در «ترس» خود بدانند، بلکه علت را در قدرت کوبنده‌ی سپاه دشمن و فروپاشی اقتدار سنتی سلطنت می‌بینند و یا در مورد پای بندی علی به اصول اسلامی

1. Dorraj, *From Zarathustra to Khomeini*, p. 10.

2. Ibid. p. 61.

3. روشنگری ایران که مسئول آشکارسازی این هویت پنهان است، از آن رو که دست و پای جست و جو را ندارد، در نهایت بلاهت، با اشک و زاری و هزاران اتهام بی‌اساس مدعی شده‌اند و می‌شوند، که این هویت را اسکندر و عرب ربوده‌اند! (ویراستار)

و مقاومت در برابر هوای نفس، به دنبال تصویری مثبت از خود در جامعه‌ای شکست خورده و سلاطینی تحمیلی بوده‌اند. و در عین حال این جریان، مانع از تأثیر عمیق‌تری در اخلاق، ارزش‌ها و شخصیت قالب ریزی شده‌ی ایرانی نبوده است.<sup>۱</sup>

با این همه، حتی کوچک‌ترین اشاره‌ای به اصل و نژاد عربی همین الگو هم نمی‌شود و نقاشی‌ها و باسمه‌های موجود از چهره‌ی علی در ایران، تصویر یک ایرانی خوش‌چهره را نشان می‌دهد.<sup>۲</sup>

این تصاویر از جهاتی به تصویر رایج مسیح در غرب نیز شبیه است، مردی با محاسنی مناسب، خوش‌چهره، با موهای تیره رنگ و لباس عربی. در اغلب این تصاویر علی چفیه، سرپوش سنتی عرب، به سر دارد، اما نمی‌توان آن را تصویر روشنی از ملیت خاصی گرفت، زیرا علی، مثل مسیح، یک الگوی مذهبی است، در قالب یک چهره‌ی ملی. به علاوه علی مسلمان، از علی عرب یا علی ایرانی بسیار مهم تراست. می‌توان چنین استتباط کرد که وقتی ایرانیان علی را به عنوان یک عرب نمی‌شناسند، او را ایرانی هم نمی‌دانند؛ علی، علی است. تعریف ایرانیت ظاهرآ در ملی گرایی نوع سیاسی کپی شده از غرب، ضروری است، نه در ملی گرایی نوع مذهبی آن.

مسئله‌ی تأثیر علی بر فرهنگ ایرانی و تأثیر فرهنگ ایرانی بر علی، نکات دیگری از رابطه‌ی بین عرب و اسلام، و شیعه و ایرانیان را برجسته می‌کند. اسلامی شدن ایران در نظر آن گروه که اسلام را دین عربی می‌دانند، دینی غیر ایرانی است و در نزد گروهی دیگر مذهبی ایرانی است که فقط در کلیات از دین اسلام تبعیت می‌کند.

احساسات ایرانیان درباره‌ی تشیع در چند زمینه رشد و پرورش کرده است؛ احساسات ضد عرب همراه با احساسات ضد اسلام، احساسات ضد اسلام بدون تعصب ضد عرب و احساسات ضد عرب، بدون ضدیت با اسلام. هر یک از نوشتۀ‌های معاصر، آینه و انعکاس یکی از این

1. Dorraj, *From Zarathustra to Khomeini*, p. 65.

2. Ibid.

پرداشت‌هایست و عجیب این‌که این احساسات نزد برخی از نویسندهان، پس از جمهوری اسلامی، به کلی معکوس زمان پهلوی شده است! بدین ترتیب، اینکه به دست آوردن تصویر درست و سالمی از مفهوم «ایرانی»، در حالی که اقوام درونی آن از نظر زبان و فرهنگ مشترکات اندکی دارند، بسیار دشوار است. آن‌چه را که ما اینک شاهدیم عبارت از این است که لاقل نیمی از ساکنان ایران، از جمله عرب‌ها و ترک‌ها، با تعریفی، از قماش مسکوب و دراج که ایرانی بودن را با تاریخ و تزاد و مذهب مشخص می‌کنند، باید که بیگانه و غیرایرانی شمرده شوند، زیرا که در دیدگاه مسکوب ایرانی مشخصات پیش از اسلام دارد و از نظر دراج مشخصات ایرانی با شیوه بودن آن‌ها برابر می‌شود!<sup>۱</sup>

۱. روشن فکری ایران باید شرمسار باشد، که چنین بررسی‌های بنیانی هویت‌شناسی ایران را باز هم یک مؤلف غیرایرانی مطرح می‌کند. جست و جوی سبب وسعت تمایل این روشن‌فکری، به پخته‌خواری فرهنگی و جمود کامل اندیشه و تفکر نزد این گروه، به بررسی عمیق و بسیار سازنده‌ای نیاز دارد. (ویراستار).

## فصل دوم

### آثار مردان، دیدگاه‌های مردان

حال توجه تان را به تصاویری از عرب جلب می‌کنم که در آثار مختلف تعدادی از نویسندهان معاصر ایرانی ارائه شده است.

در این فصل آثار پنج نویسندهی مرد بررسی شده است: محمدعلی جمالزاده (۱۳۷۶ - ۱۲۷۰ هجری شمسی)، نویسندهی ادبیات داستانی و مقاله؛ صادق هدایت (۱۳۳۰ - ۱۲۸۱ هجری شمسی)، معروف‌ترین نویسندهی قرن بیستم ایران؛ صادق چوبک (۱۳۷۷ - ۱۲۹۴ هجری شمسی)، نویسندهی رمان و داستان‌های کوتاه؛ مهدی اخوان ثالث (۱۳۶۹ - ۱۳۰۶ هجری شمسی)، شاعر؛ و نادر نادرپور (تولد ۱۳۰۷)، شاعر.

جز بخشی اشعار نادرپور، دیگر آثار بررسی شده را، براساس ترتیب تاریخی آورده‌ام که تمامی آن‌ها پیش از جمهوری اسلامی ایران (۱۳۵۷) خلق شده‌اند. آثار زنان را، به سبب تفاوت آشکاری که با دیدگاه مردان در موضوع عرب و اسلام و ایرانیگری دارد، در فصل بعد می‌آورم. بررسی و تفسیر این تفاوت به فصل آخر کتاب منتقل شده است.

## محمدعلی جمال‌زاده (تولد ۱۳۷۶ - ۱۲۷۰)

در واقع، ادبیات داستانی معاصر ایران با انتشار «یکی بود و یکی نبود» در سال ۱۳۰۲ آغاز شد. این اثر مجموعه‌ای از داستان‌های کوتاه محمدعلی جمال‌زاده بود،<sup>۱</sup> که به سبب پیروی از سبکی نو اهمیت یافت. جمال‌زاده در این مجموعه، به خصوص در داستان کوتاه «فارسی شکر است» به مسئله‌ی مذهب، زبان، و هویت ملی پرداخته است.

«فارسی شکر است» پی رنگ ساده‌ای دارد: راوی، تازه از فرنگ پرگشته‌ای است که برای مدتی کوتاه در گمرک خانه‌ی ارزلی همراه سه ایرانی دیگر زندانی می‌شود. نویسنده از طریق راوی بر ایرانی بودن کاراکترها تأکید دارد، اما بیان داستان به گونه‌ای است که می‌کوشد راوی را «ایرانی‌تر» بنماید.

او به مأمور گمرک می‌گوید، «البته که ایرانی هستم، هفت جدم ایرانی‌اند، در تمام محله‌ی سنگلاج مثل گاو پیشانی سفید احدي پیدا نمی‌شود که پیر غلام‌تان را نشناشد!» اشاره به محله‌ی سنگلاج تهران و کاربرد استاندارد کلمات فارسی سلیس و تحصیل کرده‌وار، نشان می‌دهد که راوی بی‌شک ایرانی با فرهنگی است، و درنتیجه خواننده را وامی دارد که نظر او را درباره‌ی هویت دیگران قبول کند. رمضان، مرد جوانی که همراه او زندانی شده، اهل ارزلی و او هم بی‌شک ایرانی است. رمضان فحش‌هایی می‌داند که در داستان چنین توصیف شده است:

«طوماری از فحش‌های آب نکشیده که مانند خربزه‌ی گرگاب و تنباکوی هکان مخصوص خاک ایران خودمان است.»

اما نقطه‌ی مقابل راوی و رمضان، دو زندانی دیگر، یکی مردی فرنگی

1. Michael Craig Hillman; "Introduction to 'Persian is Sugar,'" *Major Voices in Contemporary Persian Literature*, edited by Michael Craig Hillmann, *Literature East and West* 20 (1980) : 11.

۲. محمدعلی جمال‌زاده، «فارسی شکر است»، یکی بود یکی نبود، چاپ پنجم (تهران: شرق، ۱۹۵۴): ترجمه‌ی سید منوچهر موسوی، *Major Voices*، صفحات ۲۰ - ۱۳.

مآب و دیگری شیخی است. راوی تازه از فرنگ برگشته، که کلاه فرنگی به سر دارد، می‌گوید که: «پس از پنج سال دریه دری و خون جگری» به ایران برگشته و بدین ترتیب نشان می‌دهد که خاک وطن را ترجیح می‌دهد و گویا ناخواسته پای اش به فرنگ باز شده است. راوی خودش را اصالتاً ایرانی می‌داند. حتی وقتی به شیوه‌ی اروپایی ژست می‌گیرد، یا درباره‌ی شعری که آقای فرنگی می‌خواند اظهارنظر می‌کند و موجب می‌شود که رمضان او را نیز مثل آقای فرنگی مآب خارجی معرفی کند. با این همه، رمضان می‌گوید که فارسی آقای فرنگی مآب غیرقابل فهم و پر از لغات و اصطلاحات فرانسوی است، ولی راوی «راستی راستی فارسی» سرش می‌شود و «فارسی راستا حسینی» با او حرف می‌زند.

راوی آقای فرنگی مآب را چنین توصیف می‌کند: با یخه‌ای بلند و رمانی در دست، «یکی از آن فرنگی مآب‌های کذایی که دیگر تاقیام قیامت در ایران نمونه و مجسمه‌ی لوسی و لغوی و بی‌سوادی خواهند ماند». فرنگی مآب احمق و پرمدعاست و شیخ عجیب و غریب. فارسی شیخ پر از لغات و اصطلاحات عربی است، که این هم برای رمضان غیرقابل فهم است و حتی برای راوی که سال‌ها «به اسم تحصیل» عربی خوانده است. لحن راوی در مورد شیخ طنزگونه است. او ابتدا شیخ را اشتیاه می‌گیرد، «گربه‌ی براق سفیدی که بر روی کیسه‌ی خاکه زغالی چنبه رزده... و آن صدای سیت و سوت هم صوت صلووات ایشان بود».

«جناب شیخ هم که دیگر مثل این که مسهل به زبان‌شان بسته باشد و یا به قول آخوندها سلسله‌القول گرفته باشد، دست بردار نبود و دست‌های مبارک را که تا مرفق از آستین بیرون افتاده و از حیث پرمومی دور از جناب شما با پاچه‌ی گوسفند بی‌شباهت نبود از زانو برگرفته و عبا را عقب زده و با اشارات و حرکاتی غریب و عجیب بدون آن که نگاه تند و آتشین خود را از آن یک گله‌ی دیوار بی‌گناه بردارد. گاهی با توب و تشر هر چه تمام‌تر مأمور تذکره را غاییانه طرف خطاب و عتاب قرار داده».

رمضان در جواب فرنگی مآب می‌گوید، «آقا شیخ هم که معلوم می‌شود

جنی و غشی است و اصلاً زبان ما هم سرش نمی‌شود، عرب است». و کمی بعد در مورد شیخ و فرنگی مآب می‌گوید: «دو تا دیگرshan هم که یک کلمه زیان آدم سرشان نمی‌شود و هر دو جنی‌اند». و «دیدی چه طور این دیوانه‌ها، یک کلمه حرف سرشان نمی‌شود و همه‌اشان زبان جنی حرف می‌زنند؟»

زبان هر دوی آن‌ها برای رمضان نامفهوم است، زیرا هر دو فارسی را با لغات و اصطلاحات فرانسه یا عربی حرف می‌زنند. از این رو در تصور رمضان خارجی‌اند، یکی اروپایی و دیگری عرب، و جن و دیوانه<sup>۱</sup>. از آن‌جا که دیدگاه رمضان کوتاه‌بینانه و شوونیستی است، در می‌یابیم هدف نویسنده از این طنز سرزنش شوونیسم است. البته رفتار نویسنده با رمضان دل‌سوزانه است ولی با شیخ و فرنگی مآب چنین نیست، اما در قالب راوی می‌کوشد آن‌ها را هم ایرانی معرفی کند، هر چند فارسی‌شان زبانی است غامض که به علت ورود لغات بیگانه مخدوش و معیوب شده است.

شاید اعتراض راوی به فرانسه حرف زدن مستقرنگ محلی از اعراب داشته باشد، اما واژه‌های عربی از زمان ظهور اسلام، که دین اکثریت غالب ایرانیان شد، در زبان فارسی رایج بوده است. به علاوه اقوام عرب زبان ایرانی از همان زمان در نواحی جنوب غربی ایران ساکن بوده‌اند<sup>۲</sup>. چنان‌که در شمال غربی ایران زبان ترکی رایج است. به نظر جمال‌زاده آذربایجانی‌ها هم هر چند قومی «ترک» زبان‌اند، اما ترک حساب نمی‌شوند و «آذربایجانی» هستند، «با یک زبان فارسی مخصوصی که بعدها فهمیده‌اند سوغات اسلامبول است!» گرچه رمضان فکر می‌کند او هم دیوانه‌ی دیگری است، ولی راوی می‌داند که «این هم ایرانی و زبان‌اش فارسی است». بنابراین شخصیت آذربایجانی داستان

۱. جمال‌زاده به عمد اشاره نمی‌کند که اگر الگوی او، یعنی رمضان، که اهل انگلی است، به زبان بومی اش سخن می‌گفت، هیچ یک، نه راوی، نه مستقرنگ و نه شیخ زبان او را نمی‌فهمیدند! (ویراستار)

2. Maxime Rodinson, **The Arabs**, translated by Artur Goldhammer (chicago : University of Chicago Press, 1981), p. 45.

«فارسی شکر است» ترکی حرف نمی‌زند، بل فارسی را به لهجه‌نی ترکی ادا می‌کند، تا هویت ترکی او تفی شده باشد. ولی شیخ و فرنگی مآب تا آخر داستان به علت لغات عربی و اروپایی در کلام‌شان، خارجی باقی می‌مانند!!!<sup>۱</sup>

دیدگاه جمال‌زاده در شخصیت پردازی شیخ کاملاً منتفی است. با این همه طنزی ضد روحانیت و نه ضد اسلام است. شیخ داستان بیشتر به عنوان یک بیگانه و لنگه‌ی «فرنگی مآب» معرفی می‌شود و نه روحانی. از نظر رمضان چون شیخ عرب است، دیوانه و جنی می‌نماید، نه چون روحانی است. نسبت دادن این القاب بی‌حرمتی به شیخ است. زیرا جمال‌زاده شیخ را به دلیل عدم درک موقعیت رمضان و اصرار او در عربی حرف زدن مقصراً می‌داند.

حسن کامشاد این موضوع را انتقاد جمال‌زاده از رسومات اسلامی می‌داند:

او معتقد است، این مؤسسات نیستند که بد معرفی شده‌اند، بل که خود روحانیون هستند که در مورد ایده‌آل‌ها و نیازهای مؤسسه کوتاهی کرده‌اند.<sup>۲</sup>

در واقع پدر جمال‌زاده خود یک روحانی مشروطه خواه بوده، که ترور شد. جمال‌زاده نیز لقب سید را به دنبال نام اش دارد.<sup>۳</sup> بنابراین می‌توان دریافت که موضع گیری جمال‌زاده نسبت به عقب‌ماندگی روحانیون و خرافات مذهبی است، نه اسلام. البته احساسات جمال‌زاده نسبت به اسلام و عرب، آن چنان که در «حاطرات کودکی» او در «سر و ته یک کرباس» (۱۹۵۶) نوشته شده، به هم آمیخته است.

۱. در اینجا خواننده خود در می‌یابد که داستان «فارسی شکر است»، در واقع یک بیانیه‌ی ملی - فرهنگی گزینشی است، نه یک اثر ادبی. آفت و کپ سیاست، تمامی فرهنگ و به ویژه خمیرمایه ادب معاصر را ترشانده و بدیو کرده است. چندان که جز چند نمونه کوچک، دیگر آثار ادبی معاصر ایران، چنان‌که در کارهای درویشیان دیده‌می‌شود، گویی دنباله‌ی دردلهای جلسات حزبی است. (ویراستار)

2. Hassan Kamshad, *Modern Persian Prose Literature* (cambridge : Cambridge University Press, 1966), pp. 108-109.

3. Ibid., p. 91.

بیان خاطره‌ی دردنگ جمال زاده از کشتن دومرد به چرم با بیگری توسط مردم در این داستان، نشان می‌دهد او فناوتیسم مذهبی را تقبیح می‌کند:

«... ولی مؤمنین و مقدسین با شقاویت و قساوتی که تذکار آن بعد از چهل سال هنوز بدنم را می‌لرزاند، آن‌ها را به طرف مسجد شاه که مسند عدل و داد شریعت عظمی بود می‌کشیدند. در آن اثنا شخصی پیت نفتی به یک دست و کاسه‌ی حلبی دسته‌داری به دست دیگر فرا رسید. در یک چشم به هم زدن آتش از سر و بدن آن دو نفر به طرف آسمان بلند شد. مردم رجاله محض صواب هر کدام از آن نفت کاسه‌ای به صد دینار خریده به سر و صورت آن‌ها می‌پاشیدند».<sup>۱</sup>

در این کتاب، جمال زاده به معرفی شخصیت سوفی‌ای به نام «مولانا» نیز می‌پردازد، مردی مسلمان، پرهیزکار و خردمند که ظاهرأ کاری با رسومات اسلامی ندارد.

شکی نیست که او تا حدی تحت تأثیر تعصبات رایج ضد عرب زمان خود بوده است، زیرا بی‌مقدمه می‌گوید: «عرب در بیابان ملخ می‌خورد، سگ اصفهان آب یخ می‌خورد». و یا از آن قابل توجه‌تر تصویر عقب ماندگی و ستم اعراب از نگاه یک کودک است که آن کودک، جمال زاده‌ی نیمه ضد عرب است:

«در صحن همین مدرسه بود که در یکی از مجالس درس حاجی آخوند اولین بار با ضرب یضرب آشنایی بیشتری پیدا کردم. از همان ساعت به بعد من هم با جماعت طلاب مصدر شرارت واقع گردیده شب و روز کارمان زد و خورد با زید و عمر و بکر و خالد بود. هرگز فراموش نمی‌کنم که وقتی به صیغه‌ی ضربن رسیدیم و حاجی آخوند معنی آن را چنین برایمان بیان نمود که «زندگانی زنان غایب در زمان گذشته» من در آن عالم بچگی یک دسته از زن‌های سیاه و سوخته عرب را دیدم که همه با پیراهن‌های بلند عربی سر بر هن و پای بر هن در وسط صحرای برهوتی چوب‌های دراز خیزران به دست به جان جماعتی از مردان عاجز و بی‌چاره افتاده و چوب‌ها بالا می‌رفت و پایین می‌آمد و با قساوت هر چه تمام تر

۱. محمدعلی جمال زاده، سرو ته یک کرباس، (تهران: کانون معرفت، ۱۹۵۶)؛  
translated by W.L.Heston, *Isfahan is Half the world : Memories of a Persian Boyhood* (Princeton, NJ : Princeton University Press, 1983), p. 57.

مشغول زدن بودند بدون آن که معلوم باشد چرا می‌زنند و چه کسی را می‌زنند و تا کی خواهند زد و هنوز هم پس از عمری به محض این که کلمه‌ی ضرب و یضرب به گوشم می‌رسد باز همان متظره و همان پرده در مقابل نظرم مجسم می‌گردد.».

واضح است که مفهوم قوم عرب و زبان عربی در ذهن جمال زاده به هم پیوسته است، در حالی که زبان عربی می‌تواند نقشی بی‌طرف داشته باشد، همان طور که از زبان مولانا می‌گوید: «هرگاه خرد از مرز زبان بگذرد، عرفان نیز از مرز مذهب می‌گذرد.».

«مولانا گفت شعرا و بزرگان ما در این معنی به صد زبان سخن گفته‌اند.  
همین صائب در جای دیگری گفته .... و نیاز شیرازی هم گفته :

از دیر و حرم باشدشان رو به مقصد  
 Zahed-e-Zarre'i pîr-e-harâbat-e-zarâhi

و باز دیگری گفته :

به سوی کعبه راه بسیار است  
من ز دریا روم تو از خشکی

و عرب‌ها هم می‌گویند :

عبارتناشتی و حسنک واحد»

ظاهرآ با این که جمال زاده سید است، خودش را به هیچ وجه عرب نمی‌داند و در بازگویی خاطره‌ای از زورخانه، سلام و احوال پرسی پهلوانان را چنین توصیف می‌کند :

«... در تمام طول آن مدت سلام و صلوات هم یکریز دم به دم و قدم به قدم به نام سید عرب و عجم و فخر اولاد آدم و ماه مکه و حرم و به یاد ابروی قمر بنی‌هاشم و ماه عارض هر یک از یازده پسران علی بن ابی طالب جدا جدا ختم می‌گردند.».

در واقع به نظر می‌آید جمال زاده اسلام را به عنوان بخش ضروری

فرهنگ ایران می‌داند. مخالفت او آن طور که در شخصیت شیخ در «فارسی شکر است» تصویر شده، با اسلام غیر ایرانی و عقب‌مانده است. می‌توان از لایه‌های درونی داستان، به این تم اصلی پی برد. در مقدمه‌ی «یکی بود و یکی نبود»، جمال‌زاده در مورد دلایل کاربرد سیک ادبی جدید خود صحبت می‌کند. هدف او اصلاح زبان ادبی و توسعه‌ی این زبان است. توجه جمال‌زاده به زبان در آن دوره بسیار به موقع بود، چرا که اوائل قرن بیستم تحولی در این زبان پدید آمده بود<sup>۱</sup>. توسعه‌ی سواد عمومی و صنعت چاپ، به زبان ادبی - مردمی جدیدی نیازداشت تا نقشی را که زبان درباری سنتی از انجام آن عاجز بود، به عهده بگیرد. جمال‌زاده از این که «مردان اهل قلم، هنوز هم به شیوه‌ای می‌نویسند که درک‌اش برای عامه‌ی مردم مشکل است»<sup>۲</sup>، ناراضی است. او معتقد است زبان رمان‌های جدید باید زبان رایج و عادی مردم کوچه و خیابان باشد، تا نه تنها ادبیات فارسی، بلکه ایران احیا شود:

در این رمان گروه‌های مختلف یک ملت معرفی و مقایسه می‌شوند: شهرنشین و روستایی، خدمتکار و مغازه‌دار، کرد و بلوج، قشقاوی و گیاکی، روحانی و صوفی، صوفی و زرتشتی، زرتشتی و بابی، دانش جوی الهیات و پهلوان، خدمت‌کار شهری و تاجر و بدین ترتیب هزاران تفاوت و تعصب ضدیت خواه را، که از نادانی و بی‌دانشی سرچشمه می‌گیرد، از بین می‌برد.

از این رو جمال‌زاده ایرانیان مشتاق رمان را که برای وفق دادن زبان و فرهنگ خود با مليت معاصر ایرانی تلاش می‌کردند، تحسین می‌کند. زیرا هدف ادبیات معاصر فارسی از نظر او شکستن اختلافات زبانی و طبقاتی بود.

1. Kamshad, *Modern Persian Prose Literature*, p.110.

۲. محمد علی جمال‌زاده، مقدمه‌ی «یکی بود و یکی نبود، چاپ پنجم (تهران : شرق، ۱۹۵۴)، صفحات ۲۱-۵؛ ترجمه‌ی هایده دراگاهی،

"The Shaping of the Modern Persian Short Story : Jamalzadih's Preface to *Yiki Bud, Yiki Nabud*", *The literary Review* 18 (Fall 1974) 25.

جمال زاده از گوناگونی «گروه‌های» ایرانی آگاه بود. از نظر او هرگروه ایرانی به گونه‌ی خاص خود و با آمیختن تعدادی واژه‌ی کردی، ترکی وغیره، فارسی حرف می‌زنند. بنابر فرضیه‌ی او هرکس که به گونه‌ای از زبان فارسی صحبت نکند، ایرانی نیست.

ملی گرایی جمال زاده نوع زبانی آن است و هویت ایرانیان از دیدگاه او، بر پایه‌ی زبان فارسی شکل می‌گیرد. در تعریف او اسلام نیز در هویت ایرانی جایی پیدا می‌کند. در «فارسی شکر است» آقای فرنگی مآب نماینده‌ی مدرنیته‌ی تصنیع و شیخ عرب نماینده‌ی خرافه‌ی مذهبی است، که هر دو مانع رشد و پیشرفت ایران هستند. بنابراین عرب بیگانه‌ی جمال زاده با خرافه و عقب‌ماندگی مذهبی پیوند دارد و فردیت ایرانی از نظر او، فارسی زبان مسلمانی است که ملتی مشتاق پیشرفت و مدرنیته را تشکیل می‌دهد.

### صادق هدایت (۱۳۳۰-۱۲۸۱)

صادق هدایت مشهورترین و سنت‌شکن ترین نویسنده‌ی معاصر ایرانی است. او نه تنها به ادبیات تخیلی، بل بیش از آن، به تاریخ، فولکلور و فرهنگ ایران، به خصوص ایران پیش از اسلام علاقه‌مند بود. وسعت این علاقه‌مندی چندان بود که زبان فارسی میانه آموخت و برخی متون زرتشتی را نیز ترجمه کرد. علاقه‌ی او به ایرانیگری در نقش پردازی او از اسلام و عرب در آثارش به خوبی پیداست.

هدایت نیز، همچون دیگر نویسنده‌گان همعصر خود، رسومات اسلامی شیعه را مورد انتقاد قرار می‌داد. انتقاد او وجوه مختلفی چون ریاکاری، خشونت، و حتی حیوان‌آزاری داشت.

«علویه خانم» (۱۳۱۲) وازدگی اخلاقی گروهی از زائران را در مسیرشان به مشهد به تصویر کشیده است<sup>۱</sup>. علویه خانم، زنی است سیده که در

۱. صادق هدایت، علویه خانم، چاپ چهارم (تهران : امیرکبیر، ۱۹۶۳)، صفحات ۹-۵۷  
translated by Gisele Kapuscinski and Mahin Hamby, "The Pilgrimage", *Sadeq Hedayat : An Anthology*, edited by Ehsan Yarshater (Boulder, Co : Westview press, 1979), pp. 1-39.

این سفر خود را با ظاهرسازی‌های مذهبی مشغول می‌کند. او داستان شهادت امام حسین در کربلا را نقل می‌کند در حالی که جوانی تابلوی نقاشی شده‌ی کرباسی را نشان می‌دهد. رابطه‌ی جوان نقال با علیه خانم نامعلوم است؛ زیرا علیه خانم هر بار این جوان را به یک عنوان معرفی می‌کند، پسر، داماد، پرادرخوانده. دختر دوازه ساله‌ای هم همراه آن‌هاست که از طریق علیه خانم سه بار صیغه شده است، او را نیز گاهی دختر و گاهی عروس خود معرفی می‌کند. دو بچه‌ی دیگر هم همراه آن‌ها هستند که علیه خانم مدام آن‌ها را دعوا می‌کند و کنک می‌زند. هویت این بچه‌ها هم نامعلوم است. علیه خانم گاهی می‌گوید بچه‌های ام هستند، گاهی نوه و گاهی هم پیتم معرفی می‌کند. طی این سفر معلوم می‌شود علیه خانم با یکی از زائران رابطه‌ی نامشروعی داشته، آن هم در حالی که هر دو همسر موقعت کس دیگری هستند. به طور خلاصه شخصیت علیه خانم در این داستان زنی فاحشه، خود شیرین، ریاکار، ظالم، دروغ‌گو و نشت است. رفتار غیر اخلاقی او باعث می‌شود درمورد سیده بودن وی شک ایجاد شود. در این داستان هیچ تصویر مثبتی از اسلام ارائه نمی‌شود و علیه خانم و دیگر شخصیت‌های کم عقل داستان نماینده‌ی اسلام‌اند. هدف هدایت در این داستان محکوم کردن ریاکاری مذهبی است.

«طلب آمرزش» (۱۳۱۱) داستان دیگری از این دست است. در این داستان عده‌ای از زائران به ظاهر پرهیزکار راهی کربلا هستند که در طی راه کم کم دلیل آمدن‌شان به این سفر را معلوم می‌کنند. زنی، همسر دوم شوهرش و دو نوزاد پسر او را کشته است. پس از آشکار شدن جنایت زن، مرد می‌گوید. «خدا پدرت را بیامرزد، پس ما برای چه این جا آمده‌ایم؟» او نیز زمانی سورچی بوده و یکی از مسافران ثروتمند را کشته و پول اش را دزیده و برای حلال کردن پول دزدی ۱. صادق هدایت، «طلب آمرزش»، سه قطه‌ی خون، چاپ ششم (تهران: امیر کبیر، ۱۹۶۲)،

صفحات ۷۳-۸۸؛ ترجمه توسط نویسنده و

also translated by Brian Spooner, "The Search for Mercy", Sadeq Hedayat : An Anthology, pp. 53-62; and by Minoo S. Southgate, "Seeking Absolution", Iranian Studies 9 (1976) : 49-59.

به توصیه‌ی یک ملا عازم سفرشده است. زن دیگری به همسری شوهر ناخواهri اش درآمده و ناخواهri را آن قدر هول و تکان داده که افلیچ شده است، و بعد هم او را در راه کربلا کشت. آن‌ها با خودخواهی اطمینان می‌دهند که از لحظه‌ای که سفر را آغاز کرده‌اند، مورد عفو و بخشش قرار گرفته‌اند: «مگر پای منبر نشینیدی. زوار همان وقت که نیت می‌کنند و راه می‌افتد اگر گناه‌شان به اندازه‌ی برگ درخت هم باشد، طیب و ظاهر می‌شوند».

«سگ ول گرد» (۱۳۲۱)<sup>۱</sup> داستان یک سگ اسکاتلندي به نام پت است، که صاحب خارجی اش او را در ایران گم می‌کند. هدایت و انمود می‌کند که سگ را به توصیه‌ی اسلام مورد آزار و اذیت قرار می‌دهند، «همه محض رضای خدا او را می‌زندند و به نظرشان خیلی طبیعی بود سگ نجسی را که مذهب نفرین کرده و هفتا جان دارد، برای ثواب بچزانند». اسلام اغلب به دوطریق در آثار نویسنده‌گان معاصر فارسی مورد نکوهش قرار گرفته است. برخی اجرای نادرست احکام آن را محکوم کرده‌اند و عده‌ای خود اسلام را. حسن کامشاد در این ارتباط هدایت و جمال زاده را این طور مقایسه می‌کند:

«خلاف هدایت که رسومات اسلامی را بیگانه و وجود آن‌ها را نتیجه‌ی پیروزی شیطانی عرب بر ایده آل‌های واقعی ایرانی می‌داند، جمال زاده همانند بی. نیکیتن<sup>۲</sup>، نسبت به روحانیت نظر مساعدتری دارد. به عقیده‌ی او تصور روحانیون در اجرای ایده‌آل‌های اسلامی در این رسومات باعث تباہی آن‌ها شده است. جمال زاده روحانیون را بی‌ریشه نمی‌داند، در حالی که هدایت از هر چیز مربوط به آن‌ها بیزار است».<sup>۳</sup>

### یکی از این بیزاری‌های هدایت در داستان کوتاه «آبجی خانم» (۱۳۰۹)

۱. صادق هدایت، «سگ ول گرد»، سگ ول گرد، چاپ هفتم (تهران: امیرکبیر)، صفحات ۹-۲۲؛ translated By Brian Spooner, *Sadeq Hedayat : An Anthology*, pp.119-126.

2. B. Nikitine.

3. Kamshad, *Modern Persian Prose Literature*, pp. 108-109.

۴. صادق هدایت، «آبجی خانم»، زنده به گور، چاپ ششم (تهران: امیرکبیر)، صفحات ۸۳-۸۴؛ translated by Siavosh Danesh, "The Spinster", *Sadeq Hedayat : An Anthology*, pp.1-40.

نمایان است. آبجی خانم یک دختر رشت روی ترشیده است: «آبجی خانم بلند بالا، لاغر، گندم‌گون، لب‌های کلفت و موهای مشکی داشت» او در نتیجه‌ی بدرفتاری‌های خانواده‌اش به موجودی ناراضی و به ظاهر مذهبی تبدیل می‌شود:

«... از پنج سالگی شنیده بود که رشت است و کسی او را نمی‌گیرد، از آن جا که از خوشی‌های این دنیا خودش را بی‌بهره می‌دانست، می‌خواست به زور نماز و طاعت اقلال دنیای دیگر را دریابد.»

با ازدواج خواهر کوچک‌ترش، از حسادت و نامیدی طاقت‌اش طاق می‌شود و خودش را در آب انبارخانه غرق می‌کند و داستان با تصویری از جسد او تمام می‌شود: «موهای بافته‌ی سیاه او مانند مار به دور گردن اش پیچیده شده بود، رخت زنگاری او به تن اش چسبیده بود، صورت او یک حالت باشکوه و نورانی داشت.... او رفته بود به بهشت! تصویری ناخوش آیند و طعنه‌آمیز با لباسی سبز - رنگ اسلام - بر تن و صورتی نورانی، و موهایی که مثل مار دور گردن اش پیچیده شده بود. بی‌زاری هدایت از اسلام در «بوف کور» (۱۳۱۳)، به ترین و معروف ترین اثرش، آشکارتر است. این داستان پر است از تصاویر اسلام، و همه از دیدگاهی منقی:

«هر روز صبح زود دو یابوی سیاه لاغر - یابوهای تب لازمی که سرفه‌های عمیق خشک می‌کنند و دست‌های خشکیده‌ی آن‌ها منتهی به سُم شده، مثل این که مطابق یک قانون وحشی دست‌های آن‌ها را بریده و در روغن داغ فرو کرده‌اند و دو طرف‌شان لش گوسفند آویزان شده - جلو دکان می‌آورند.»

در این داستان صدای مؤذن چنین توصیف شده است. «گویی زنی - شاید آن‌لکاته - مشغول زاییدن بود، سرخشت رفته بود. صدای ناله‌ی سگی از لابلای اذان صبح شنیده می‌شد». همین طور است تصویر

۱. صادق هدایت، بوف کور، چاپ چهاردهم (تهران: امیرکبیر، ۱۹۷۳)؛  
translated by D.P. Costello (New York, Grove Press, 1969).

### قرآن خواندن مرد خنzer پنزری :

«... همیشه با شال‌گردن چرک، عبای ششتری، یخه‌ی باز که از میان آن پشم‌های سفید سینه‌اش بیرون زده با پلک‌های واسوخته که ناخوشی سمج و بی‌حیایی آن را می‌خورد و طلسی که به بازوی اش بسته به یک حالت نشسته است. فقط شب‌های جمعه با دندان‌های زرد و افتاده‌اش قرآن می‌خواند»....

«... پریروز یا پس پریروز بود وقتی که فریاد زدم وزن ام آمده بود لای در اطاق ام خودم دیدم، به چشم خودم دیدم که جای دندان‌های چرک، زرد و کرم خورده‌ی پیر مرد که از لایش آیات عربی بیرون می‌آمد، روی لپ زن ام بود».

«آری جای دو تا دندان زرد کرم خورده که از لایش آیه‌های عربی بیرون می‌آمد روی صورت زن ام دیده بودم».

بدین ترتیب، هدایت «آیه‌های عربی» قرآن، کلام خدا را، در دهان موجودی پست و چندش آور می‌گذارد.

«بوف کور» علیه مراسم و یا نقائص اسلام نیست؛ بلکه خود اسلام را چندش آور و هراس‌انگیز معرفی می‌کند. «بوف کور» داستان هراس از بیگانه و ترس از عرب بیگانه است.

التون دانیل می‌گوید :

«راوی شخصیت‌های اش را به عنوان تیپ‌های عرب، ترک، هند و اروپایی معرفی می‌کند»<sup>1</sup>.

اگرچه مرد خنzer پنزری به عنوان یک عرب معرفی نمی‌شود، ولی هویتی بیگانه دارد. این معرفی به گونه‌ای است که خواننده او را عرب گمان کند. توصیفی که راوی از این مرد خنzer پنزری می‌دهد با توصیف اش از پدر ترکمنی لکاته و پدر و عمومی اش و در نهایت خودش یکی است.

1. Elton Daniel, "History as a Theme of The Blind Owl", Hedayat's 'The Blind Owl' Forty years after, edited by Michael Craig Hillmann (Austin, TX : The University of Texas at Austin Center for Middle Eastern Studies, Middle East Monographs No. 4, 1978), p. 82.

«پیرمردی را دیدم که قوزکرده و زیریک درخت سرو نشسته بود. صورت اش، که با شال گردن پهنه‌ی پیچیده بود، دیده نمی‌شد... پیرمرد خنده‌ی دورگه‌ی خشک و زننده‌ای کرد به طوری که موهای تن ام راست شد...»<sup>۱</sup>

این دگردیسی حاکی از آن است که اسلام در هویت ایرانیان مستغرق شده است. در مقابل این هراس از بیگانه، ملی‌گرایی قرار گرفته است. «بوف کور» نه تنها به بیگانه، بل به تعریف ایرانی، فارسی و خودی در پرابر عرب و ترک بیگانه می‌پردازد. با این‌که محل رویداد داستان، ری، یکی از کهن‌ترین شهرهای ایران است، راوی شک دارد که اهل نیشاپور است یا بلخ یا بنارس. تمایل او بیش تر به سرزمین‌های شرقی و به هندوستان «سرزمینی که پر از معنی و آداب و رسوم قدیم...» است، زیرا گفته می‌شود، هویت شهرهای ایرانی و هندی تغییری نکرده است. مادر راوی فارسی زبان، به شدت هند و اروپایی و رقص هندی معبد بوگام داسی است، که نشانگر ارتباط بین دو ملت «آریایی» ایران و هند است. طی داستان هویت هندی مادر راوی ثابت می‌ماند و هویت ایرانی گم می‌شود و رنگ عوض می‌کند. خنzer پنزری، که هویتی ناپایدار و بیگانه دارد، در راوی، پدر، عمو و داماد نمود می‌کند. چنین رنگ عوض کردن‌هایی به عمد و با هدف در داستان گنجانده شده‌اند.

هراس از بیگانه در دیگر آثار هدایت نیز ظاهر شده است. در «داش آکل»<sup>۲</sup> (۱۳۱۱) یهودیان ایران را چنین توصیف می‌کند:

«گام‌های بلند و لابالی بر می‌داشت، همین طور که می‌گذشت خانه‌ی ملا اسحق عرق کش جهود را شناخت، بی درنگ از پله‌های نم کشیده‌ی آجری آن داخل حیاط کهنه و دودزده‌ای شد که دور تا دورش اطاق‌های کوچک کثیف با پنجره‌های سوراخ سوراخ مثل لانه‌ی زنبور داشت و روی آب حوض خزه‌ی سبز بسته بود. بوی ترشیده، بوی پرک و سردابه‌های کهنه

۱. صادق هدایت، بوف کور.

۲. صادق هدایت، «داش آکل»، سه قطره خون، چاپ ششم (تهران: امیر کبیر، ۱۹۶۲)، صفحات ۶۲-۴۳.

در هوا پراکنده بود. ملا اسحق لاغر با شبکله چرک و ریش بزی و چشم‌های طماع جلو آمد، خندبی ساختگی کرد.  
 «... پسر ملا اسحق، که بچه‌ی زردنبیوی کثیفی بود، با شکم بالا آمده و دهان باز و مفی که روی لب اش آویزان بود، به داش آکل نگاه می‌کرد، داش آکل انگشت اش را زد زیر در نمکدانی که در طاقچه‌ی حیاط بود و در دهن اش گذاشت.».

در این داستان هراس از بیگانه در قالب ضدیت با نژاد سامی شکل گرفته است.

ماشاءالله آجودانی می‌گوید : ادبیات و ملی‌گرایی دوران مشروطه، اسلام و عرب را مسبب تمامی مشکلات و عقب‌ماندگی‌ها و دشمن اصلی ایران می‌داند. ولی هدایت یهودیان را هم، به همراه مذهب و رسومات شان به دشمنان ایران اضافه می‌کند. از دیدگاه هدایت، عرب‌ها و یهودیان، اسلام و یهودیت، همه متعلق به نژاد سامی و در اصل یکی هستند. البته ضدیت هدایت با یهودیان تأثیر ایدئولوژی فاشیست آلمان نازی را نیز نمایان می‌کند<sup>۱</sup> و ضدیت او با نژاد سامی یک نوع ضدیت غربی است که نمود می‌کند.

«سایه‌ی مغول»<sup>۲</sup> (۱۳۳۴) یکی از سه داستانی است که در مجموعه‌ی «انیران» (غیر ایرانی) گردآوری شده است. هر کدام از این داستان‌ها به قلم یک نویسنده است. شین پرتو داستانی درباره‌ی فتح ایران توسط اسکندر کبیر نوشته است. داستان بزرگ علوی حمله‌ی اعراب را به تصویر کشیده و هدایت درباره‌ی مغول‌ها نوشته است :

«نقشه‌ی شاهرخ عوض شد : تاکنون او و دسته‌ای از جوانان ایرانی که هنوز رسم و روش دیرین خود را از دست نداده بودند و فکر ... آن‌ها را فاسد نکرده بود، از ستمگری عرب‌ها به تنگ آمده، بر علیه آن‌ها فتنه

2. Mashallah Ajoudani, "Hedayat va Nasionalism", *Irannameh* 10, No. 3 (Summer 1992), p. 7. see also Homa Katouzian, *Sadeq Hedayat : The Life and Literature of an Iranian Writer* (London and New York : Taurus, 1991).

۳. صادق هدایت، «سایه‌ی مغول»، ایران، مجموعه‌ی نوشته‌های پراکنده‌ی صادق هدایت، چاپ دوم (تهران، امیر کبیر، ۱۹۶۵)، صفحات ۱۱۸-۱۰۲؛  
 translated by D.A. Shojai, *Chicago Review* 20 (1969) : 95-104.

برمی‌انگیختند. در نخست هجوم مغول را در راه آمید و پیش‌آمد مناسبی برای از بین رفتن ... نژاد سامی پنداشتند ولی آن روزی که مغول آمد، آن روزی که این نژاد زرد چهره‌ی خون‌خوار به سرزمین آن‌ها تاخت و تاز کرد، این نژاد پاچه و رملالیده‌ی ناپاک، دشمن آبادی، دشمن آزادی با چشم‌های کج که علم شکنجه را به آخرین پایه‌ی ظرافت رسانیده و در فکر پست، فکر کوتاه و زمخت اش با آن هیکل نتراشیده، جز دریدن، آتش زدن و چاپیدن چیز دیگری نقش نبسته بود، آن وقت پی بردنده که هرچند ... ولی مغول دشمن جنبده، دشمن جان‌همه و دشمن انسانیت بود.»

ولی وسواس هدایت نسبت به اعراب پیش از مغول و یهودی است و بارها، به هر بهانه و به طرق گوناگون به موضوع عرب می‌پردازد. در داستان کوتاه «زنده به گور» (۱۳۰۹)، راوی بیمار، در پسترش در پاریس، در حالی که قصد خودکشی دارد، فکرمی کند:

«اگر مرده بودم مرا می‌بردند در مسجد پاریس به دست عرب‌های بی‌پیر می‌افتدام، دوباره می‌مردم، از ریخت آن‌ها بیزارم.»

در « حاجی آقا» (۱۳۲۴)، حاجی چندش‌آور، علائق چندش آوری هم دارد: «هر شب برنامه‌ی فارسی رادیو برلن را به دقت گوش می‌داد و از خبر پیشرفت‌های آلمان قند توی دل اش آب می‌شد و کلمات گوینده‌ی آن را وحی منزل می‌دانست. بعد هم موسیقی عربی را می‌گرفت و به نعره‌هایی که مثل صدای شتر فعل از توی رادیو می‌آمد، بالذت گوش می‌داد و در عالم خلاسه می‌افتاد.»

در «اصفهان، نصف جهان» (۱۳۱۱) که نوعی تور پیاده روی در این شهر تاریخی و تماشایی است، ناگهان یادآوری می‌کند:

۱. صادق هدایت، «زنده به گور»، زنده به گور، چاپ ششم (تهران: امیرکبیر، ۱۹۶۳)، صفحات ۳۸-۹؛

translated by Brian Spooner, *Sadeq Hedayat : An Anthology*, pp. 145-162.

۲. صادق هدایت، حاجی آقا (تهران: جاویدان، ۱۹۷۷)؛

translated by G. M. Wickens (Austin, TX : The University of Texas at Austin Center for Middle Eastern Studies, Middle East Monographs No. 6, 1979), p. 45.

۳. صادق هدایت، «اصفهان، نصف جهان»، پروین دختر ساسان و اصفهان نصف جهان، چاپ سوم (تهران: امیرکبیر، ۱۹۶۳)، صفحات ۱۱۸-۵۷؛ ترجمه‌ی نویسنده، صفحات ۹۰-۸۹.

«به نظر می‌آید که صنعت معماری، کاشی‌کاری و نقاشی و قلم‌کاری بعد از زمان ساسانیان در اصفهان و در دوره‌ای صفویه بود که دوباره روح صنعتی ایران قوت گرفت و به درجه‌ای کمال رسید و شاه‌کارهای آن زمان به ترین نمونه‌ی دوره‌ی بعد از اسلام به شمار می‌آید. و آن چه که به نام صنعت هندی، مغول و عرب در اروپا معروف است همه ابداع و اختراع ایرانی بوده. به خصوص عرب‌ها که پا بر هنر دنبال سوسنار می‌دویده‌اند فکر صنعتی نمی‌توانسته در کله‌شان رسوخ پیدا کند و آن چه به اسم آن‌ها معروف است مال ملل دیگر است چنان که امروزه هم معماری عرب یک تقلید مسخره‌آمیز از معماری ایرانی است».

در مقدمه‌ی «ترانه‌ی خیام» (۱۳۱۳)، هدایت، عمر خیام را همسوی تعصبات خود معرفی می‌کند:

«... برای خواننده شکی باقی نمی‌ماند که گوینده‌ی رباعیات تمام مسائل دینی را با تمسخر نگریسته و از روی تحقیر به علماء و فقهاء که از آن چه خودشان نمی‌دانند دم می‌زنند حمله می‌کند. این شورش روح آرایی را برضد اعتقادات سامی نشان می‌دهد و یا انتقام خیام از محیط پست و متتعصبی بوده که از افکار مردمان اش بیزار بوده».<sup>۱</sup>

### بیزاری هدایت بیش از همه در «طلب آمرزش» هویداست:

«عرب پابرهنه‌ای با صورت سپیاه و چشم‌های دریده و ریش کوسه زنجیر کافت آهینه‌ای در دست داشت و به ران زخم قاطر می‌زد و گاهی بر می‌گشت و صورت آن‌ها یکی یکی برانداز می‌کرد».

«... عرب‌های پاچه و رمالیده، صورت‌های احمق فینه به سر، قیافه‌های آب زیرکاه عمامه‌ای با ریش‌ها و ناخن‌های حنا بسته و سرها تراشیده، تسبیح می‌گردانیدند و با نعلین و عبا و زیر شلواری قدم می‌زدند. زبان فارسی حرف می‌زدند، یا ترکی بلغور می‌کردند، یا عربی از بیخ گلو و از توی روده‌های شان درمی‌آمد و در هوا غلغل می‌زد. زن‌های عرب با صورت‌های خال کوبیده‌ی چرک، چشم‌های واسوخته، حلقه از پره بینی شان گذرانده بودند. یکی از آن‌ها پستان سپیاه‌اش را تانصفه در دهن بچه‌ی کثیفی که در بغل اش بود فرو کرده بود».

<sup>۱</sup>. صادق هدایت، ترانه‌ی خیام (تهران: مصور، ۱۹۶۳)، صفحه‌ی ۴۰.

Cited by leonard Bogle, "The Khayyamic Influence in The Blind Owl", Hedayat's 'The Blind Owl' Forty Years After, p.89.

«جلوی قهوه خانه‌ای عربی نشسته بود، انگشت در بینی اش کرده بود و با دست دیگرش چرک لای انگشت‌های پای اش را درمی‌آورد و صورت اش از مگس پوشیده شده بود و شپش از سر و روی اش بالا می‌رفت».

شوونیسم هدایت، حسی است. برای او، عرب‌ها پیمار، کثیف، زشت، بی‌رحم و بی‌شرم‌اند. پوست‌شان «سیاه» است، که خود نشان پستی بیش تر آن‌هاست. موجوداتی بی‌ارزش‌اند. حتی زبان‌شان هم مشتمل‌کننده است. همان طور که عربی حرف می‌زنند، می‌توانند فارسی هم صحبت کنند، چیزی «که از داخل کاسه‌ی سرشان صادر می‌شود». برای هدایت مذهبی که مزار متبرک‌اش متعلق به این ملت است، ارزش ندارد.

«کلید احساسات این هدایت آزرده خاطر درملی گرایی خدشه نایبیز اوست. البته این ملی گرایی بارها به شوونیسم بدل شده است. از آن جا که او به برتری پارس کهن مععق است، برای دست‌یابی به تصویری پاک از گذشته‌ای که با فساد و خفت و تجاوز بیگانه خدشه دار شده، با اشتیاق به مطالعه‌ی ادبیات زرتشتی فارسی میانه می‌پردازد. غرور او نسبت به شکوه پارس و ایران کهن به خوبی در نمایش نامه‌ی «پروین، دختر ساسان» نمایان است. این نمایش نامه تصویر تعصباتی افراطی درباره‌ی شکست پارسیان از ارتش مهاجم عرب در قرن هفتم و وحشی‌گری‌هایی است که بر پارسیان نجیب و فرهیخته روا داشته‌اند. این همان احساس خدشه دار شده‌ی هدایت نسبت به شکست شکوه پارس کهن است، که در اغلب کارهای اش می‌توان دید. ولی هدایت اندک توجهی به دست‌آوردهای تاریخی ایران و شکوه گذشته و غم و اندوه ناشی از این شکست تاریخی دارد. او بیش تر به زخم‌های ناشی از عرب، مغول و دیگر مهاجمان می‌پردازد و کمتر از فتوحات پارسیان و نقش فرهنگی آن‌ها سخن می‌گوید».<sup>۱</sup>

هدایت از بیگانه پیزار است، به خصوص از عرب بیگانه، و از اسلام، چون مذهبی عربی است. بزرگ‌ترین تراژدی تاریخ ایران از نظر او شکست ایران از اعراب مسلمان است، زیرا هویت واقعی ایرانیان تو سلط آن‌ها از میان رفته است.

«هدایت معتقد است رهایی مردم ایران در بازگشت به هویت شرقی و

1. Ehsan Yarshater, "Introduction", *Sadeq Hedayat : An Anthology*, pp. vii-xiv.

زرتشتی‌گری ریشه دارد. آریایی‌های هند و اروپایی (آرایانان، یا ایرانیان) در اوج دوران طلایی پیش از اسلام، زرتشتی بوده‌اند، که به اشتباہ آتش پرست فرض شده‌اند. پس از این دوران در اواسط قرن هفتم میلادی اعراب، اسلام را به نجد ایران آورده‌اند، که برای ایشان مذهبی غربی محسوب می‌شد. از این رو با وجود سلطه‌ی اعراب، پارسیان برای حفظ زبان و فرهنگ‌شان کوشیدند، ولی با کم رنگ شدن سلطه‌ی اعراب، اسلام پای بر جا ماند و فراگیر شد. راه حل هدایت برای این ملت و نژادی که در جست‌وجوی هویت خود بودند، عرفان‌شرقی بود؛ حال‌چه آن را گل طلایی بنامیم، چه تائو، یا پتانسیل ناخودآگاه جمعی».<sup>۱</sup>

«پروین، دختر ساسان»<sup>۲</sup> (۱۳۰۹) فرصتی برای هدایت بود تا دیدگاه‌های خود را بیان کند.

داستان این نمایش‌نامه در سال ۶۴۳ در شهر ری (راگا) واقع در نزدیکی تهران رخ می‌دهد. پی رنگ ساده‌ای دارد. چهره‌پردازی قدیمی همراه دخترش پروین، با وجود نزدیک شدن سپاهیان عرب و فرار سکنه‌ی شهر، در ری ماندند و مخفیانه به زندگی خود ادامه دادند. نامزد پروین، پرویز، قصد می‌کند تا پیش از بازگشت به خط مقدم جنگ، به دیدار آن‌ها برود. چهار مرد عرب به زور وارد خانه‌ی آن‌ها می‌شوند. سگ را می‌کشنند، اسب را به غنیمت می‌برند، خدمت کار را می‌کشنند و پروین را از آغوش پدر در حال مرگ‌اش بیرون می‌کشنند. پروین را به اسارت می‌گیرند و به سرکردی اعراب می‌فروشنند. او از طریق یک مترجم از او می‌خواهد در صورت قبول اسلام همسر او شود. پروین امتناع می‌کند و پس از آن از طریق مترجم می‌فهمد که پرویز در جنگ کشته شده است و بدین ترتیب تنک و تنها می‌ماند. روح پرویز به دیدار او می‌آید. پس از آن سرکردی اعراب نزد او بازمی‌گردد، و درحالی که می‌خواهد به او نزدیک شود، پروین خنجر او را می‌رباید و خود را می‌کشد.

حتی پیش از ورود اعراب به صحنه، همه چیز گواه می‌دهد که آن‌ها از

1. Carter Bryant, "Hedayat's Psychoanalysis of a Nation", *Hedayat's 'The Blind Owl' Forty Years After*, p.161.

2. صادق هدایت، پروین دختر ساسان، چاپ سوم (تهران: امیرکبیر، ۱۹۶۳)، صفحات ۵۶-۸، ترجمه‌ی نویسنده.

هر دشمن دیگری بدترند. پدر پروین می‌گوید :

«... ایران چندین بار میدان تاخت و تاز بیگانگان شد هیچ کدام به اندازه‌ی تازی‌ها به ما چشم زخم نزدند. هستی ما را به باد دادند، دزدیدند، آتش زدند، کشتد»<sup>۱</sup>.

هدایت پرای شاخ و پرگ دادن به چنین اتهامی، پرویز را وامی دارد تا شاهد عینی این «لشکر خون خوار دشمن» باشد :

«شما نمی‌دانید چه می‌کنند! باید دید... باید دید... این جنگ نیست، کشت و کشتار است... آن‌ها جلوی آیند، می‌کشنند، هنگامی که همه را سر بریدند و شمشیرهای آن‌ها از خون سرخ شد، آتش می‌آورند و می‌سوزانند. کاشانه‌ها را چپو می‌کنند، زن‌ها را می‌برند، باید دید همه آبادی‌های ما با خاک یکسان شده، یک بیابان دردشت از ویرانه‌ها، دود بلند می‌شود، جوی‌های خون سرازیر شده»<sup>۲</sup>.

در این نمایش نامه اعراب مکرراً به عنوان تشنۀ به خون، وحشی، بی‌رحم توصیف شده‌اند :

«... به بهانه‌ی آوردن کیش نوین و دست آویز شدن به آن از هیچ گونه جور و ستم خودداری نمی‌کنند»<sup>۳</sup>.

پذین ترتیب نه تنها پارسیان عرب را نکوهش می‌کنند؛ بلکه هدایت در صحنه‌های بعد، از مترجم عرب برای تأیید این اتهام استقاده می‌کند. او می‌کوشد تا پروین را برای ازدواج با سرکرده‌ی عرب اغوا کند و به او می‌گوید که در آن موقعیت چه قدر می‌تواند به مردم کمک کند.

«می‌دانید که سرنوشت همکیشان و همشهريان تان تا اندازه‌ای به دست شماست. هزاران مردم در زیر شکنجه هستند. مسمغان و دختران اش را به بغداد خواهند فرستاد....

طی نمایش نامه هدایت مکرر ارزیمت برده‌های زن نزد اعراب سخن می‌گوید، و برای آن که رنگ تاریخی به آن بدهد، در زیرنویس آورده، «مطابق اسناد

۱. همان کتاب، صفحه ۱۵.

۲. همان کتاب، صفحات ۲۰-۲۱.

۳. همان کتاب، صفحه ۲۰.

تاریخی فروش دختران ایرانی به دست عرب‌ها معمول بوده است<sup>۱</sup>: ولی سندی نمی‌آورد. در این نمایش نامه وحشیگری جنسی به عنوان فجیع‌ترین خشونت ممکن، نماد صدمات فرهنگی وارد به ایران است.

هدایت حتی از لحاظ لغوی نیز به اعراب می‌تازد و آن‌ها را اهریمن خطاب می‌کند. پرویز به آن‌ها «درنده» می‌گوید و چهره پرداز «دشمن ایزد و آیین مزدیستا». چهره پرداز در توصیف آن‌ها می‌گوید:

«گویی دسته‌ای از اهریمنان و دیوان تشنه به خون هستند که برای برکت‌دن بنیان ایرانیان خروشیده‌اند».

**هجوم آن‌ها خاک ایران را آلوده کرده است:**

«سرزمین ما دشنام زده شد... ایران این بهشت روی زمین یک گورستان ترسناک مسلمانان شد...»<sup>۲</sup>.

هدایت با تشبیه آن‌ها به دیو و دد، عرب‌ها را انسان نمی‌داند و آن‌ها را در حد یک حیوان تنزل می‌دهد. بهرام، خدمت‌کار خانه، اعرابی را که به زور وارد خانه می‌شوند، این طور توصیف می‌کند:

«... چشم‌های آن‌ها مانند جانوران درنده می‌درخشد. در تاریکی هم می‌بینند. از ریخت آن‌ها می‌ترسم. مانند میمون هستند: سیاه، چشم‌های دریده، ریش خشک شده‌ی زیر چانه‌شان، آواز ناهنجار را».<sup>۳</sup>

هدایت معتقد است که مذهب فقط بهانه‌ای برای حمله به ایران به منظور تصاحب ثروت و از میان بردن فرهنگ و تمدن و درنتیجه هویت ایرانی بوده است.

«... آنان کوشش می‌کنند زبان، آیین و هستی ما را براندازند و به بهانه‌ی آوردن، کیش نوین و دست آویزشدن به آن از هیچ گونه جور و ستم خودداری نمی‌کنند. آماج آن‌ها کشور گشایی است و لشکریان شان مانند ملخی که به کشت زار گندم بزنده روی آبادی‌های ما ریخته»...

«تازی‌ها را تنها چیزی که پیروزمند می‌کند، کیش آن‌هاست که برایش

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۳.

۲. همان کتاب، صفات ۱۵-۳۲.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۷.

شمشیر می‌زنند. سرداران آن‌ها گفته‌اند اگر بکشید، یا کشته بشوید می‌روید به بهشت. پس از آن همی و هوس آن‌هاست. برای به چنگ آوردن زنان ایرانی، پول و خوشی‌ها از چپو و کشتار هیچ باکی ندارند و بهشت را روی زمین می‌بینند. این مردمانی که زیرآفتاب سوزان عربستان سوای سوسمار و خرما چیز دیگری گیرشان نمی‌آمد، همه‌ی خوشی‌ها را در ایران چشیدند. مرز و بوم آبادی‌ها و کشتزارها را ویران کردند... آتشکده‌ها را با خاک یکسان کردند. همه‌ی نامه‌های ما را سوزانیدند. چون از خودشان هیچ نداشتند دانش و هستی ما را نابود می‌کنند تا بر آن‌ها برتری نداشته باشیم و بتوانند کیش خودشان را به آسانی در کله‌ی مردم فرو بکنند...»<sup>۱</sup>

پدین ترتیب، این ایرانیان بسیار فرهیخته از «تازیان بیابان تورد سوسمار خوارکه سال‌ها زیردست ما بودند و به ما باج می‌پرداختند...!»<sup>۲</sup> شکست می‌خورند. ولی از آن‌جا که این دو «نژاد» بسیار مقاوم‌اند، در پایان ایرانیان به نحوی پیروز می‌شوند:

«نه نژاد ایرانی نمی‌میرد. ما همانی هستیم که سالیان دراز زیر تاخت و تاز یونانیان و اشکانیان بودیم. در انجامش سر بلند کردیم. زیان، رفتار و روش آنان با ما جور نیامد چه برسد به این تازی‌های درنده‌ی لخت پاپتی که هیچ از خودشان ندارند مگر زبان دراز و شمشیر».<sup>۳</sup>

عرب‌ها در حالی بر صحنه ظاهر می‌شوند که مورد پیش‌داوری قرار گرفته‌اند. صدای بلند ضربه بر در اتاق که پروین، پدرش و بهرام منتظرند شنیده می‌شود و صدایی به عربی دستور می‌دهد، «افتحوا الباب ایها الطلاب النجسة» سپس:

«چهار نفر عرب شمشیر به دست سر و صورت پیچیده سیاه ترسناک، پاهای برهنه چرك وارد می‌شوند. چشم‌ها را به دختر می‌دورند. عبای پاره یکی از آن‌ها به زمین کشیده می‌شود. شمشیر خون‌آلود به دست دارد».<sup>۴</sup>

این بازیگران این طور توصیف شده‌اند:

۱. همان کتاب، صفحات ۲۱-۲۲.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۱.

۳. همان کتاب، صفحات ۲۲-۲۳.

۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۸.

«عباهای پاره به خود پیچیده روی آن به کمرشان نخ بسته‌اند. صورت‌ها سیاه، ریش و سبیل سیاه زمخت، سر و گردن را با پارچه‌ی سفید و زرد چرک پیچیده‌اند، پاهای برنه، غبارآلود، شمشیرها مختلف، درنده و ترسناک داد و فریاد می‌کنند».<sup>۱</sup>

آن‌ها به زبان عربی صحبت می‌کنند، که نه پروین آن را می‌فهمد، نه بقیه. هدایت در زیرنویسی عذرخواهانه می‌گوید که برای خالی نبودن عریضه از زبان عربی استفاده کرده است.<sup>۲</sup> عرب‌ها می‌گویند هرگز دختر به این زیبایی ندیده‌اند و رهبرشان پول خوبی بابت او خواهد پرداخت. یکی از آن‌ها کتاب نقاشی‌ای برمی‌دارد، نگاهی به آن می‌اندازد و بعد زیر پا لگد کوب‌اش می‌کند. آن‌ها فرش را لوله کرده، پرده‌ی ابریشمین را پایین می‌کشند و گردن‌بند پروین را از گردن‌اش پاره کرده، درمی‌آورند. یکی از آن‌ها چانه‌ی پروین را در دست می‌گیرد و قوه‌هه می‌زند. بهرام خودش را بین پروین و عرب می‌اندازد و عرب‌ها او را به راهرو برد و می‌کشند. بعد پروین بی‌هوش را از آغوش پدر درحال مرگ‌اش بیرون کشیده، می‌برند.

صحنه‌ی بعد با سرکرده‌ی عرب شروع می‌شود، درحالی که دستان‌اش را از خوش‌حالی به هم می‌مالد و در اتاق پر از غنائم بالا و پایین می‌رود: جعبه‌های جواهرات، یک تاج، ابریشم و فرش. این بازیگر این طور توصیف شده است:

«کوتاه، شکم پیش آمده، گردن کلفت، سبیل و ریش توپی، چین میان دو ابرو، عمامه‌ی بزرگ، گوشه‌ی آن آویزان است. لباده‌ی بلند ساده‌ی مغزی دار، شال پهن، خنجرکوچکی به کمرش، پای لخت، نعلین، زیر شلواری سفید، صورت سیاه ترسناک، که به طور ناشیانه‌ای خودش را می‌گیرد».<sup>۳</sup>

چهارمرد عرب وارد می‌شوند. پروین را در پارچه‌ی سفیدی پیچیده‌اند. او هنوز بی‌هوش است. پارچه را از روی پروین برمی‌دارند. چشمان سرکرده‌ی عرب برق می‌زنند و آب دهان‌اش را قورت می‌دهد. مشتی

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۰.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۰.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۳.

سکه‌ی طلای ساسانی جلوی آن‌ها می‌ریزد. عرب‌ها برای پرداشتن سکه‌ها حمله ور می‌شوند. بعد به آن‌ها دستور می‌دهد خارج شوند. پروین که به هوش می‌آید، نمی‌داند بیدار است یا کابوس دیده. سرکردۀی عرب دور اتاق دنبال او می‌کند و به زبان عربی به او می‌گوید چه قدر دوست داشتنی است. چون چیزی نصیب اش نمی‌شود، آن‌جا را ترک می‌کند و با یک مترجم عربی بازمی‌گردد. بازیگر مترجم این طور توصیف شده است:

«۴۰ ساله، چفیه اگال، عبای زرد رنگ، جامه‌ی سفید بلند، شال، کفش، جوراب ساق کوتاه، شمرده و غلیظ حرف می‌زند».<sup>۱</sup>

ظاهر او نسبتاً خوب است و کفش به پا دارد. در نمایش نامه احتمال آن داده شده که مدتی با ایرانیان زندگی کرده، زبان آن‌ها را آموخته و به اصطلاح «متمند» شده است.

مترجم به پروین می‌گوید که سرکردۀی عرب تا آن زمان زنی به زیبایی او ندیده است، و اگر او اسلام را بپذیرد، او را به زنی می‌گیرد و غرق در جواهر در قصری او را منزل می‌دهد و باقی زنان اش خدمت کار او خواهدند بود. در این قسمت اعراب متهم به وحشیگری جنسی‌اند، که روی دیگر این سکه نژادپرستی است: زیرا زنان «سفید» (یا ایرانی) زیباتر از زنان «سیاه» (یا عرب) هستند. دفاع از ارزش زن «سفید» در برابر تهدید چنسی مرد «سیاه» نیز یک الگوی نژادپرستانه است. «اختلال نژادی» نه تنها پاکی جنسی، بلکه پاکی نژادی نهفته در آن را، خدشه دار می‌کند. اغوا کردن پروین به ازدواج با سرکردۀی عرب توسط مترجم، بیشتر به یک گفتمان تاریخی می‌ماند و باز هم همان اتهامات تکرار می‌شود. مترجم به پروین می‌گوید خواست خدا بوده که اعراب پیروز شوند و ایرانیان را به راه راست هدایت کنند. پروین در جواب می‌گوید:

«شما کیش خودتان را بهانه کردید، آمال شما جهان‌گشایی، پول، دزدی و درنده‌گی است».

۱. همان کتاب، صحات ۳۲-۱۵.
۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۷.

و وقتی مترجم جهان‌گشایی‌های ایران با تورانیان، رومی‌ها و عرب‌ها را یادآوری می‌کند، می‌گوید:

«ما برای نگهداری آزادی خودمان جنگیده‌ایم، هیچ گاه به نام کیش و آبین با دیگران جنگ نکرده‌ایم و کیش و رفتار و روش دیگران را پست نکرده‌ایم، آن‌ها را آزاد گذاشتیم».<sup>۱</sup>

مترجم از نابودی تمدن ایران می‌گوید:

«... پس از جنگ نهاوند زبان و آبین شما مرد» و پروین می‌پرسد، نامه‌های ما را سوزاندید گمان کردید ما زبان شما را آموخته و آبین تان را پیروی خواهیم کرد؛ تنها نام خودتان را تا جاویدان لکه‌دار کردید، آیندگان به شما نفرین خواهند کرد و شما را مشتی دیو و دد می‌خواهند که از نادانی و رشک و دیوانگی ارزش دانش را ندانستید و یادگارگذشتگان را سوزانیدید».<sup>۲</sup>

او پاسخ می‌دهد که دانش مهم نیست، تنها چیزی که هر انسانی به آن نیاز دارد باور کردن و اعتقاد داشتن است. و پروین می‌گوید. «لیکن نه کورکورانه. کیش ما با دانش یکی است و به هم آمیخته».<sup>۳</sup>

پروین به مترجم می‌گوید، اعراب تازه به این دین گرویده‌اند و این ربطی به ایرانیان ندارد که مذهب کهنه دارند. به علاوه این مذهب نو فقط مناسب ملتی وحشی مانند عرب است.

«... خدایی که شما می‌پرستید اهریمن، خدای جنگ، خدای کشتار، خدای کیته‌جو، خدای درنده است که خون می‌خواهد، شالوده‌ی کارهای شما، روش و رفتار شما را روی شکنجه و پستی است به خون آدمیان تشنه هستید، همه‌ی کارهای تان زمین را چرک و نژاد آدمی را پست می‌کند».

«... آری ما جنگ را آغاز کردیم چون آبین شما به درد ما ایرانیان نمی‌خورد، شاید برای خودتان خوب است زیرا که شما مانند جانوران درنده زندگی می‌کنید، او شما را به راه راست رهبری کرد، لیکن ما دیری است که نیک و بد را می‌شناسیم».<sup>۴</sup>

۱. همان کتاب، صفحات ۲۱-۲۲.

۲. همان کتاب، صفحات ۴۶-۴۷.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۴۷.

۴. همان کتاب، صفحات ۴۶-۴۷.

«پروین، دختر ساسان» توصیف کاملی از دیدگاه‌های هدایت است. آجودانی معتقد است ملی‌گرایی هدایت حول محورخون و نژاد، و برتری نژاد آریایی ایرانی می‌چرخد<sup>۱</sup>. دیدگاه‌های ضد عرب و ضد اسلام او زیرمجموعه‌ی تعصی قراگیرتر یعنی خدیث با نژاد سامی است. عقاید او در راستای تئوری نژادپرستی غربی است و معتقد است دو نژاد کاملاً متفاوت یعنی آریایی و سامی وجود دارد، که آریایی‌ها برتر از دیگری‌اند. اعراب از نظر او مردمانی سیه چرده، وحشی و از انسانیت به دوراند. ایده‌آل هدایت دوران طلایی ایران پیش از اسلام است. با این وجود او بیش تر به تلحی شکست ایران از عرب می‌پردازد تا شکوه آن دوران. در برداشت او از تاریخ، هویت واقعی فرهنگی ایران توسط مهاجمان عرب مسلمان از میان رفته و تمدن برتر ایران با فرهنگ مذهب تشنه به خون و وحشیانه‌ی عرب جایگزین شده است. او به شدت از عرب بیزار است و همین طور از اسلام، که مذهبی عربی است. به ندرت بتوان در آثار دیگران نوشته‌هایی چنین نژادپرستانه و بدون لگام یافت.

### صادق چوبک (۱۳۷۷-۱۲۹۴)

صادق چوبک در پوشهر به دنیا آمد و تحصیلات ابتدایی اش را در همین شهر به پایان رساند. سپس او و خانواده‌اش به شیراز نقل مکان کردند. بعدها مدتی نیز به عنوان معلم در خرمشهر به تدریس مشغول شد<sup>۲</sup>. از آن‌که او خود جنوبی و اهل منطقه‌ی خلیج فارس است و مدتی نیز در خرمشهر زیسته، انتظار آن می‌رود که به کرات تصویر شخصیت های عرب را در کارهای او ببینیم.

ولی خلاف تصور، اعراب در آثار او حضور ندارند و در اندک مواردی اشاره‌ی بسیار مختصری به آن‌ها شده است. برای مثال «چراغ آخر»<sup>۳</sup> (۱۳۴۳) داستان مرد جوانی به نام جواد است که با یک موتور لنج به محل

1. Ajoudani, "Hedayat and Nationalism", p.7.

2. Michael Criag Hillmann, "Introduction Note", *Major Voices*, pp. 71-72.

3. صادق چوبک، «چراغ آخر»، *چراغ آخر* (تهران: علمی، ۱۹۸۹)، صفحات ۹-۷۴؛ ترجمه‌ی نویسنده.

تحصیل اش در هندوستان بازمی‌گردد. لنج مسیرش را از بوشهر شروع می‌کند، به بصره، کویت، بحرین، قطر و در آخر به کلکته می‌رود. در این قایق تعدادی مسافر و زائر کربلا هم همسفر جواند: «مسافرین ایرانی و هندی و افغانی و عرب و سیاه و سفید و زن و بچه». یکی از زائران ایرانی به دیگری می‌گوید، «نه، بصره ارزونیه. اما بایس ساموناتو بپایی. تا روتوبرگردونی عربا چیزاتو میزن. باید چش به هم نزنی...»

رمان «تنگسیر» (۱۳۴۲)، که بر اساس داستانی واقعی نوشته شده، سرگذشت مردمی تنگستانی است که چهار رجل سرشناس بوشهر را، به خاطر ربودن حاصل زندگی اش، به قتل می‌رسانند. او در توصیف قهرمان داستان می‌گوید کسی است که «با عرب‌ها و ایرانی‌ها خوب کنار می‌آید»!<sup>۱</sup>

داستان کوتاه دیگری که در بوشهر رخ می‌دهد، «مسیو الیاس»<sup>۲</sup> (۱۳۲۴) است. در این داستان راوی به توصیف مستأجرهای یک خانه می‌پردازد. یکی از آن‌ها خیاط است که «می‌گویند یک زن دیگر هم در محله‌ی عرب‌ها دارد».

قسمت جالب داستان مربوط به توصیف خانواده‌ی مفلوک و بی‌چاره‌ای است که راوی خیلی برای شان دل‌سوزی می‌کند، اما بعد می‌فهمد همان خانواده خانه‌ای را خریده‌اند که او اجاره کرده است:

«دو پسر بچه‌ی بی‌تبان، دو تا پیراهن پر لک و پیس تا زیر ناف تن شان بود. پلک‌های چشمان آن‌ها از زور تراخم قرمز شده بود و به هم آمده بود. مثل ترک زنگوله و میان ترک ناسور خونین پلک‌ها دو تا نی کدر مثل دانه‌های تسبیح گلی به چپ و راست تکان تکان می‌خورد. یکی از آن‌ها یک خیار زرد انبیوی تخمی نیش می‌کشید و مف خودش را به جای نمک با آن می‌لیسید. سروصورت شان مثل این که با دوده بازی کرده باشند، خطم خالی بود. دوجوی باریک اشک که چرک‌های روی گونه‌ی آن‌ها را شسته بود از گوشه چشمان شان بیرون زده بود و روی صورت شان خشکیده بود. بینی کج و چشمان برآمده و موی صاف رنگ کاکل ذرت مادر بچه‌ها و

۱. صادق چوبک، *تنگسیر*، چاپ سوم (تهران: جاویدان، ۱۹۷۳)؛ ترجمه‌ی نویسنده.

۲. صادق چوبک، «مسیو الیاس»، *خیمه‌شب بازی*، چاپ پنجم (تهران: جاویدان، ۱۹۷۵)، صفحات ۱۹۸-۱۷۹. ترجمه‌ی نویسنده.

چشمان رک زده مثل چشمان موشی که توی تله گیر افتاده باشد و صورت گرد و گوشتالو و شکم گنده و پیشانی بلند پهن و سر بی موی مرد خانه بی هیچ گفت و گو می رساند که این خانواده یهودی است».

این موضع گیری ضد سامی بار دیگر «درسنگ صبور» ظاهر می‌شود. اگرچه چوبک توجهی به اعراب نشان نمی‌دهد، ولی تم اصلی داستان‌های او اسلام و المان‌های عربی این دین است. او در اغلب نوشته‌های اش به تنی از رسومات شیعه‌ی اسلامی در ایران انتقاد می‌کند. «چرا غ آخر» داستانی درباره‌ی یک سید است که به کار نقالی داستان‌های مذهبی مشغول است و پرده‌هایی از این داستان‌ها به مردم نشان می‌دهد و از این راه امرار معاش می‌کند. جواد، شخصیت دیگر داستان، از سید و کارهای اش متنفر است:

«به سید فکر می‌کرد. به رجخوانی او و ننه غریبم درآوردن او و عرق خوردن او و بی‌غمی و لقمه‌پروری او. گویی یک صدا توی گوش اش پیچ می‌کرد:

این کار سودی نداره. باید ریشه رو از بین برد. یک خورشید جهان تاب لازمه که اون قدر از بالا تو سر این مردم بتابه تا خرافات را تو لونه‌ی مغزشون بسوزونه... با همین جور حرف‌ها آبرو و ملیت و غیرت ما رو از بین بریدند. بدیخت. خودش می‌گه من عجمی هسم و می‌خواهد بره یک سال هندسون و چین و ماقین بگردد و آبروی ما رو بیش تر ببره...».

جواد تصمیم می‌گیرد وقتی سید خواب است، نقاشی‌های اش را دور بریزد:

«صدای الله اکبر خواب جویده‌ای که از یکی از خفتگان برخاست دل اش را به هم زد. دل اش ریخت تو. پرده‌ها تو جعبه می‌لغزیدند. حس کرد که بوی رنگ و رُوغن ترشیده‌ی شومی، که بوی کفن و کافور و قبر و عربی می‌داد، از آن‌ها بلند بود.».

تصویری که چوبک از سید می‌دهد، آدمی جا نماز آب‌کش و پست است؛ و تصویریش از اسلام، دینی بر اساس خرافه و دشمن غرور ملی ایران.

شاید انتقادی ترین داستان کوتاه او نسبت به اسلام «بعد از ظهر آخر

پاییز<sup>۱</sup>) باشد. در این داستان معلمی در کلاس نماز خواندن به بچه‌ها می‌آموزد، ولی پسر کوچکی به نام اصغر نمی‌تواند بر درس تمرکز کند. دعا و اصطلاحات عربی او را گیج کرده‌اند، و سجده او را به یاد وقتی می‌اندازد که مش رسول، شاگرد نانوا، به او تجاوز کرده است. افکار او فقر، تلخی و نومیدی‌اش را نشان می‌دهد. در چنین موقعیتی فرایض دینی برای او بی معنی‌اند.

توجه چوبک به اسلام و المان‌های عربی آن، بار دیگر در «سنگ صبور»<sup>۲</sup> (۱۳۴۵) ظاهر می‌شود. در این روایت داستانی، یک سری قتل‌های زنجیره‌ای از ۱۳۱۰ به بعد در شیراز رخ می‌دهد. «سنگ صبور» رمانی خشن و سخت است، که در آن داستان‌های متعدد و مرتبط شکل گرفته‌اند. داستان از طریق مونولوگ‌های جریان سیال ذهن، راوی اول شخص، یادداشت‌های شخصیت‌ها، و بازی با شخصیت‌های اصلی بیان می‌شود: سیف القلم، پژشک هندی، معتقد است وظیفه‌ی مذهبی او کشتن فاحشه‌هاست؛ گوهر، یکی از قربانیان اوست، که شوهرش با این تصور که او زنا کرده، طلاق اش داده است و او فکر می‌کند همان مرد او را صیغه کرده و از او و پسرش کاکل زری حمایت می‌کند؛ جهان سلطان، خدمت‌کار علیلی که همراه گوهر از خانه بیرون رانده می‌شود؛ شیخ محمود که کارچاق کن گوهر است؛ بلقیس، صاحب خانه و همسر عقیم مانده‌ی مردی تریاکی است؛ و احمد آقا معلم فلک زده‌ای که داستان زندگی گوهر و جهان سلطان را می‌نویسد:

«سنگ صبور نمونه‌ی کاملی از آثار ادبی چوبک است. زیرا در این قطعه‌ی خیالی او از مجموع المان‌های به کار رفته در آثار قبلی اش، سود می‌جوید

۱. صادق چوبک، «بعد از ظهر آخر پاییز»، خیمه شب بازی، چاپ پنجم (تهران: جاویدان، ۱۹۷۵-۱۹۹۰)، صفحات ۶۹-۷۹.

translated by Carter Bryant, *Iranian Studies* 15 (1982): 69-79.

۲. صادق چوبک، سنگ صبور، چاپ سوم (تهران: جاویدان، ۱۹۷۶)؛  
translated by M.R. Ghanoon parvar, "Sadeq Chubak's *The Patient Stone* : A Translation and Critical Introduction", (Ph. D. dissertation, The University of Texas at Austin, 1979); published as Sadeq Chubak, *The Patient Stone*, translated by M. R. Ghanoon parvar (Costa Mesa, CA : Mazda, 1989). References are to the published work.

و این المان‌ها او را به عنوان نویسنده‌ای متفاوت در ایران معرفی کرده‌اند: انتخاب شخصیت‌های اش از اقشار پایین جامعه، استفاده از زبان محاوره‌ای، تم و جهان‌بینی خاص اش، و توجه اش به دیدگاه‌های رسمی ادبیات داستانی<sup>۱</sup>.

یکی از تم‌های اصلی «سنگ صبور» بی‌ریشگی، بیگانگی و تنها‌بی است.<sup>۲</sup> احمد آقا فکر می‌کند او را در فضا پرتاب کرده‌اند؛ او از تاریخ، هنر و رسم و رسومات جدا شده است. از سویی این مسئله یک مسئله‌ای اگزیستانسیالیستی جهانی است: احمد آقا می‌اندیشد، «گمون می‌کنم آدم از همون اولش از تنها‌یی وحشت داشته. آخه من هم تنها»<sup>۳</sup>. او می‌خواهد معنی زندگی و عمق مسائل را دریابد. آسید ملوچ عنکبوت به او پاسخ می‌دهد:

«ت و تو ش در او مدنی نیس. همش رنج و شکنجه و کوچ و فراقه. غم آدمی زادم توموی نداره. همه دس رو دس گذاشت و منتظر مرگ نشستن. برو خیام بخون. این آدم تنها موجودی بود که همه چیز رو حل کرد»<sup>۴</sup>.

اما از طرف دیگر این یک مسئله‌ای تاریخی و فرهنگی خاص است، که احمد آقا به عنوان یک ایرانی با آن روبه روست. او برای حل مشکلات می‌خواهد پنویسد، ولی:

«از کجا معلومه که نوشته هام با خودم زیر آوار نره. از اول دنیا تا حالا چه قده چیز رفته زیر خاک. چه قده نوشته از بین رفته. عرب و مغول چه قدرشو سوزوند و نابود کرد؟ نوشته‌های ساسانی کو؟ کلیه و دمنه رودکی کو؟ کارهای بیهقی کو؟ و کو صدھا چیزای دیگه که ما اسم شونم نمی‌دونیم<sup>۵</sup>؟ از تو می‌پرسم این مملکت هیچ نداشت؟ هخامنشی و اشکانی و ساسانی از زیر بته در او مدن؟ نه کتابی، نه هنری، نه اقتصادی، نه مذهبی، نه قشونی، نه قصه‌ای، نه شعری، نه ساختمانی، هیچ؟ اینها کجاست؟ اینا رو کی نابود کرد؟ بی‌شرفا! عرب برای ما هیچ چی نیاورد. هر چی ام داشتم

1. M. R. Ghanoon parvar, "Introduction", *The Patient Stone* by Sadeq Chubak, translated by M. R. Ghanoon parvar (Costa Mesa, CA : Mazda, 1989), p. kii.  
2. Ibid., p. xx.

3. صادق چوبک، سنگ صبور، صفحه ۱۹.

4. همان کتاب، صفحه ۴.

5. این اشارات چوبک معلوم می‌کند که او رودکی و بیهقی را درست نمی‌شناخته است. (ویراستار)

نابود کرد. به درک. لابد لیاقت شونو نداشتیم»<sup>۱</sup>.

پر اساس این دیدگاه، پیروزی عرب مسلمان بر ایران ریشه در بیگانگی و افسردگی فردی و اجتماعی دارد. عرب‌ها تهدی عظیم ایران را از میان برداشتند و نتوانستند چیزی جای‌گزین آن کنند، از این‌رو ایرانیان از آن زمان تا به حال، هم از لحاظ فردی و هم از لحاظ اجتماعی، رنج می‌کشند. علت این رنج در نداشتمنه، تاریخ، فرهنگ، آبین و رسوم است. آن‌ها حتی آثار مکتوبی از گذشته‌ی پیش از اسلام خویش نیافرته‌اند. احمد آقا می‌خواهد قصه‌ی زندگی گوهر را بنویسد، ولی هیچ‌الگوی ادبی فارسی واقعی ندارد؛ اگر واقعیتی رشت باشد، نمی‌توان آن را نوشت و علت این‌ها همه باز در عرب و زبان عربی و تأثیر آن‌ها بر زبان و ادبیات فارسی نهفته است:

«اصلًا من ادب عرب را دوست دارم... افسوس که مردم نافهم اند و گرنه برای تنویر و تنقیه زبان فارسی چاره‌ای جز آن نمی‌دیدند که به جای لغت و کلمات غیر عفیف فارسی، لغات عربی بگذارند و اصولاً، مهم امکن باید کوشید تا هر چه بیش تر لغات و کلمات عربی جای فارسی را بگیرند. سر عزیزت را درد آوردم. قرار بود این یک کاغذ عاشقانه باشد، نه درباره‌ی تقویق و فضیلت لسان عربی بر فارسی. من زبان عربی را می‌پرستم... غرضم نوشتجات این ابن ابی القضیب بود. در این کتاب حکایتی از او خواندم که خلاصه‌ی آن این است که در عین جوانی نوبی جگرگاه شوهر مشووقه‌ی خودش را با خنجر پاره می‌کند. این یک حکایت عاشقانه است که آمیخته به معرفة النفس است. تو نازنین من می‌دانی که معرفة النفس چه قدر مهم است. اما نمی‌دانی که آن را با چه کف‌نفسی نوشتند و در عین آن که آن یک حکایت عشقی طریفی است، اما محرر فاضل آن ذره‌ای از راه عفاف بپرون نرفته و با این که بین السطور همه‌ی قضایا معلوم و مبرهن است، اما نامی از بوسه و آن عمل شنیع و آن لغات و کنایات و اشارات کثیف و مستهجن و عنیف، که خاص لسان مثاله شده‌ی فارسی است در آن نیست. مخلص کلام این که این جوان عاشق پیشه، شبانه که مشووقه‌اش با شوهر خود در بستر خوابیده بوده، با خنجر شوهر او را می‌کشد و در همان بستر که حوضچه‌ای از خون بوده، با مشووقه‌ی خود جمع می‌شود»<sup>۲</sup>.

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۲.

۲. همان کتاب، صفحات ۳۷-۳۸.

گله و شکایت احمد آقا این است که زبان فارسی را با عربی آمیخته‌اند و به جای زیباتر کردن اش، آن را از ریخت اندادته‌اند. المان‌های عربی باعث شده فارسی زبانی «چند ملیتی» شود. الگوهای ادبیات عرب بر زبان فارسی تحمیل شده تا الگوی ادبی ای با لغات زیبا پدید آورد، ولی در واقع بیانگر حقیقتی تلخ‌اند. نژادپرستی در این متن به وضوح دیده می‌شود: در این جایی نویسنده‌ی عرب با زبان فصیح عربی داستان مردی نوبی و تشنه به خون و معشوق فاسد یمنی اش را می‌نویسد و نوشته‌های اش بوی ولع به خون، فساد اخلاقی و دوروبی می‌دهد. بدین ترتیب اعراب مردمی تشنه به خون و ریاکار معرفی می‌شوند، در حالی که توجه نویسنده به موضوع اختلاط نژادی بین یک سامی و یک سیاه نوبی معطوف است.

تم اصلی این داستان تاریخ است. احمد آقا با رجوع به تاریخ به دنبال پاسخی برای حس غربت خود می‌گردد. در این آشفته‌حالی، پایان شاهنامه‌ی فردوسی را نقل می‌کند، بخشی که رستم فرخ‌زاد شکست ساسانیان از اعراب مسلمان را پیش‌گویی می‌کند، و برای آیندگان غصه می‌خورد، از آن رو که در این نبرد فقط عرب‌ها به خوش‌بختی دست می‌یابند و اهریمن و دروغ به قدرت می‌رسند:

«چو با تخت منبر برابر شود،  
همه نام بوبکر و عمر شود.  
تبه گردد این رنج‌های دراز،  
شود ناسزا شاه گردن فراز.  
نه تخت و نه دیهیم بینی نه شهر،  
ز اختر همه تازیان راست بهر،

ز پیمان بگردند و از راستی،  
گرامی شود کڑی و کاستی.  
پیاده شود مردم جنگ‌جوی،  
نبردی که لاف آرد و گفت و گوی.  
کشاورز جنگی شود بی هنر،  
نژاد هنر کم تر آید به بر.

به گیتی کسی را نمانت وفا،  
روان و زبان ها شود پر جفا.  
ز ایران و از ترک و از تازیان،  
نژادی پدید آید اندر میان.  
نه دهقان، نه ترک و نه تازی بود،  
سخن ها به کردار بازی بود.

که زور آید این روز آهرمنی،  
چو گردون گردان کند دشمنی<sup>۱</sup>

از آن جا که دست آورد عرب بر ایران، اسلام است، مذهب تم دیگر این داستان است. چوبک اسلام را به عنوان دست آویزی برای ستمگری به خصوص نسبت به زنان می بیند. او در «سنگ صبور» سنت چند زنی، حق مطلق مرد برای طلاق دادن زن، و ازدواج موقت را محکوم می کند. گوهر وقتی به عقد حاجی اسماعیل درمی آید، فقط دوازده سال دارد و بعد تنها فرزندش کاکل زری را به دنیا می آورد، ولی دیگر همسران حاجی به او حسادت می کنند و به او تهمت زنا می زنند. حاجی اسماعیل متقادع می شود که پرسش حرامزاده است. وقتی کاکل زری در شاه چراغ خون دماغ می شود، شباهی برای او باقی نمی ماند و همسر و پسرش را همراه جهان سلطان از خانه بیرون می اندازد. پیش از این واقعه او جهان سلطان را به ضرب لگد از پله ها پایین انداخته و پشت او شکسته است. هیچ کس حرف گوهر و جهان سلطان را باور نمی کند که در شلوغی حرم صورت بچه به یک روستایی خورده است. گوهر مجبور است خودش را تأمین کند و به همین خاطر مجبور است زن صیغه ای شود. شیخ محمود وکیل و کار چاق کن اوست و او را رسماً صیغه می کند. احمد آقا از او می خواهد «ابا و تحلیل» را معنی کند، که وسیله ای است برای قانونی کردن خدمات جنسی او: «... خودم می دونسم چه کثافتیه. می دیدم در عالم آخرondیش بازم خجالت

۱. همان کتاب، صفحات ۴۸-۵۰.

می‌کشه اقرار کنه تو قرن بیستم بازم از این گند و کثافت‌ها رواج داره.  
گفت: «اباحه و تحلیل چنان است که شخصی به دیگری دخول کردن کنیز خود را حلال کند و این قسم از خواص فرقه ناجیه اثنی عشریه است، چه به مجرد گفتن صاحب اش که دخول کردن او را بر تو حلال کردم حلال می‌شود و تعیین مدت نیز شرط نیست و کنیز به محض خریدن و مالک شدن و یا به اباحت گرفتن دخول به او جائز می‌شود هرچند کنیزی فاجره باشد یا درنتیجه‌ی زنا به هم رسیده باشد». سرم داغ شد؛ می‌خواستم تف تو روشن بندازم. اما او چه تقصیری داشت»<sup>۱</sup>

احمد آقا به شیخ محمود می‌گوید:

«حالا بیا راس شوبگو، خودمونیم، این چه معنی داره که تو این زن بدخت رو مایه‌ی دس خودت کردی و مث آفتایه‌ی خلا اونو به این و اون کرایه می‌دی و با چند تا جمله‌ی عربی به اصطلاح خودت حلالش می‌کنی؟»<sup>۲</sup>

کمی بعد وقتی گوهر را دعوت می‌کند تا به دیدن اش بیاید. به او می‌گوید:

«اگه پابند صیغه‌ای برو دنبال شیخ محمود. من دیگه مجبور نیسم آب کمرم رو با صدای شتر فحل خالی کنم»<sup>۳</sup>.

ومعلوم است که تصویر او از زبان عربی، «صدای شترفحل»، بی‌چون و چرا تصویری نژادپرستانه است. بیزاری احمد آقا درمورد صیغه شدن گوهر نه تنها به خاطر تقبیح مذهبی است، بلکه «تازه ثواب هم داره»<sup>۴</sup>. احمد آقا به خاطر می‌آورد، وقتی تقریباً همسن و سال کاکل زری بود، پدرش مادرش را، پس از این که هفت بچه برای او به دنیا آورد، طلاق داد و بعد یک دختر چهارده ساله‌ی شیرازی را به اجبار، به زنی گرفت. مادرش که مضروب و مدهوش شده بود بچه‌ها را به یک انباری در خانه‌ی عمومی شان برد. وقتی پدر به خانه برمی‌گردد، برای پسر غریبه‌ای بیش نیست. پدر به مادرش می‌گوید که مجبور به ازدواج با زن دیگری

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۹۶.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۸۵.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۴۶.

۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۳.

بوده است، پازمی‌گردد و او را دوباره به عقد خود درمی‌آورد<sup>۱</sup>. چوبک ظلم وستمی را که مردان به اسم اسلام به زنان تحمیل می‌کنند، محکوم می‌کند. او در محکومیت این ظلم و ستم بین فرایض اسلامی و رسوم جامعه‌ی ایرانی تمییز قائل نمی‌شود. چوبک اسلام را و عرب‌ها را به دلیل آوردن اسلام به این سرزمنی مقصّر می‌داند. قاتل گوهر یک پژشک هندی است.

«اما اسم مضحکی داره - دکتر سید وکیلی صاحب سیف و القلم. هر وخت بم می‌رسه. ... قیافه‌ی مضحکی داره. سید لاغر خپله گردن کوتاهیه که موی سیاه چرب پرپشتی رو سرش وز کرده».<sup>۲</sup>

سیف القلم که نمونه‌ی اختلاط نژادی است، شاید تعبیر پیش‌بینی رستم فرخ زاد باشد:

«ز ایران و از ترک و از تازیان  
نژادی پدید آید اندر میان»<sup>۳</sup>

**سیف القلم خود را این طور توصیف می‌کند:**

«من این جا غریبم. من فارسی را بهتر از آن‌ها می‌دانم. اما این لهجه‌ی گند هندی، مرا همیشه مورد تمیخر آن‌ها قرار می‌دهد. من کوتاه قدم. من زشتم. این ماده‌ی خنازیر، صورت مرا شکل مرده‌ها درآورده. من بی‌پولم و کسی اعتنایی به من ندارد. من تنها تنها هستم».<sup>۴</sup>

احساس سیف القلم با احمد آقا فرق دارد، او بیزارتر و دیوانه است. او برای رهایی دنیا از فقر، هرزگی و بیماری نقشه می‌کشد و می‌خواهد با کشتن تمام فاحشة‌ها با سیانور دنیا را نجات دهد. در دنیای وارونه و نامنظم رمان، این مرد دیوانه، مسلمانی با ملاحظه از آب درمی‌آید:

۱. همان کتاب، صفحات ۹۶-۹۴.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۷.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۳۱.

۴. همان کتاب، صفحات ۱۳۱-۱۳۰.

«استغفرالله آقا. من که زانی نیستم که با او زنا کرده باشم و بدایم زیر شکم اش خال داشته باشد. استغفرالله ربی و اتوب الیه. من آقا مسلمان و شیعه‌ی اثنی عشری هستم. من در راه اسلام شمشیر زده‌ام. افتخار من این هست که هنوز نماز و روزه‌ام ترک نشده، اصلاً بیش از یک ربع ساعت هیچ کدام شان در خانه من معطل نمی‌شدند»<sup>۱</sup>.

او حتی قادر است علت اصلی اعمال گوهر را تشخیص دهد:

«فرق نمی‌کند؛ خانم لقا برای من زن می‌آورد تومانی سه قران می‌گرفت. شیخ محمود هم این زن را برایم آورد و همین قدرها گرفت و گفت کارش همین است. من دشمن سوزاک و کوقتم. صیغه و فاحشه با هم فرقی ندارد»<sup>۲</sup>.

یکی از شخصیت‌های خوب داستان، جهان سلطان است. خدمت کاری است که بر مدفوع خود در اصطبل مانده و کسی به او توجهی ندارد. احمد آقا با خودش فکر می‌کند، او دیگر به دنیای زندگان تعلق ندارد، ولی می‌خواهد زنده بماند. هنوز در قلب او عشق وجود دارد. او گوهر و کاکل زری را دوست دارد. با این‌که نیمی از تن اش را کرم‌ها خورده‌اند، هنوز دل واپس گرسنگی کاکل زری است و با این‌که او زنی دین دار و معتقد به عدل الهی است، هنگام مرگ به حال ترس و هذیان گویی می‌افتد:

«نکیر و منکر با گرز آتش او مدن تو قیر. قربونتم من مسلمونم. صب کن، همی حالو میگم. زید زبونمه. همی حالو میگم. عربیه، یادم رفته. آخ آخ صب کن میگم. هزار دفعه از روشه خون بالای منبر شنیدم. صب کن تا از کرام بپرسم آها کرما! شما رو به خدا زو باشین جواب نکیر و منکرو بدین. زود شهادت رو بگو والا با گرز آتشی فرقت رو واز می‌کنم»<sup>۳</sup>.

جهان سلطان مسلمان خوبی است، که حتی در آن وضع اسفناک نمازش ترک نمی‌شود. ولی یادی از قرآن نمی‌کند، زیرا به زبان عربی است و برای آن زن ایرانی زبانی «بیگانه». ولی اسلام تنها دلیل بیزاری احمد آقا و بدیختی اطرافیان او نیست. احمد آقا در تاریخ و دین زرتشتی نیز

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۴۹.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۵۰.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۰۱.

پاسخی نمی‌یابد. به همین علت به بازسازی این دو می‌پردازد. او در حین انجام روبط جنسی با بلقیس به او می‌گوید:

«بی‌چاره‌ی بدبخت تو همونی که وقتی تو عربسون به دنیا می‌یومدی زنده زنده خاکت می‌کردن چون که زن ارزش یه شتر گر هم نداشته. حالا کار نداریم که همون سال و زمونه تو این مملکت پادشاهاش پوران دخت و آزرمیدخت بودن و کسی دخترش رو زنده زنده چال نمی‌کرده».<sup>۱</sup>

در نگاه اول، این همان ملی گرایی رایج ایرانی، با توجه به دوران طلایی پیش از اسلام، و شعوونیسم ضد عرب است. ولی نماینده‌ای هم در این جا وجود دارد. زیرا وقتی به بلقیس مغلوك می‌گوید، او همسر بدبخت و عقیم‌مانده‌ی مردی معتاد و ناتوان جنسی است، احتمالاً او چیزی نمی‌فهمد. بعد، احمد آقا صحنه‌ای از زندگی یعقوب لیث، مؤسس صفاریان را که در قرن نهم بر ایران حکمرانی و با حکومت مرکزی بغداد مبارزه می‌کرد، بازسازی می‌کند. نماینده‌ی خلیفه ظاهر می‌شود، او پیغامی دارد مبنی بر این که اگر آن‌ها دست از مبارزه بردارند، حکومت خراسان، سیستان و کرمان به دست آن‌ها سپرده خواهد شد. یعقوب لیث امتناع می‌کند و نماینده آن‌جا را ترک می‌کند.

نماینده مردی است «عربی بالبلند و نیرومند... با لباس عربی از اطلس سرخ زردوزی و کاملاً بی‌سلاح است». یعقوب به او می‌گوید:

«شما وقتی پایتان را به این خاک گذاشتید، همه تان گذایانی بر هنر بودید و پاشنه‌های پای تان مانند شتران جمازه پینه بسته بود و کفش به خودتان ندیده بودید، اما حالا از صدقه‌ی سر مردم ایران زمین در زر و پر نیان غلت می‌زنید».

و وقتی نماینده آن‌جا را ترک می‌کند، یکی از همراهان یعقوب می‌پرسد، «دیدی مردک موش خوار چه زیورهای گرانی به خودش بسته بود». و یعقوب در پاسخ به «عرب‌های از سگ کم‌تر» اشاره می‌کند.<sup>۲</sup>

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۲۳.

۲. همان کتاب، صفحات ۱۴۳ - ۱۴۴.

بازهم در کنار ملی‌گرایی رایج ضد عرب، کنایه‌ای وجود دارد: یعقوب از قولنج رنج می‌برد، ولی از امالة کردن امتناع می‌کند، زیرا آن را کاری ناشایست می‌انگارد. در حالی که یکی از همراهان اش را اظهر خر صدا می‌کنند. در داستان انوشیروان احمد آقا عدالت شکلی مضحک دارد: زنگ افسانه‌ای عدالت مثل حیوانی ترسو پنهان شده و قادر به زنگ زدن نیست و بی‌عدالتی سراسر سرزمین را فراگرفته است.<sup>۱</sup> احمد آقا تا آن جا پیش می‌رود که اسلام و زرتشت را برابر می‌انگارد:

«مردم از زور خری آتش می‌پرسیدن. شمشیر اسلام پدر لامبشنونو درآورد. اگه ذوالفقار و حیدر کرّار نبود، حالا من و تو هم به جای حجر الاسود می‌یاس آتیش بپرسیم».<sup>۲</sup>

احمد آقا از خدایی که تا به حال تصور می‌کرده، متنفر است، در حالی که با توجه به زندگی گوهر، خدای اسلام را این طور توصیف می‌کند:

«این زن برای همین کاره. همش مجبور! از وقتی که دسَ چپ و راسَ خودش رو شناخته درون خودش دیوی دیده که چار چشمی می‌پاییده تش او مثل گداها چشم اش به دسَ او بوده که برای گناه نبوده ببخشدش. دیوی که ظالمانه شکنجه می‌ده و گوشت تن آدم رو تو آتش چسبناک جهنم جز غاله می‌کنه. اگرم دل اش خواص می‌بخشه و می‌آمرزه. اما برای آمرزیدن مزد می‌خواهد. مزدش گریه و چس ناله و زنجموره و سینه زنی و زنجیر زنی و کتل و تعزیه و شاخ حسینیه. او دشمن خنده و شادی و پای کوبیه. از نقاشی و مجسمه سازی و ساز و آواز بیزاره. اگه یه آدمکی از گل درس کنی باید چشمت کور بشه روز قیومت جون بش بدی و زنده ش کنی. آدمو چار چشمی می‌پاد و آدم نمی‌تونه چیزی رو ازش قایم کنه».<sup>۳</sup>

اپیزود آخر رمان، افسانه‌ی خلت، و پاسخ احمد آقاست:

«روزگاری خدایی به نام زروان، که خدای زمان و تقدير بود، دنیایی خلق کرد. او دنیا را بر از مخلوقات مختلفی کرد که فقط محض خوشی آن‌ها را آفریده بود. به یکی از این مخلوقات به نام مشیا، قدرت تفکر داد. این

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۷۳-۶۲.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۶۲.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۳.

قدرت منشاء اندوه مخلوقات و احساس تنهایی اوشد. در این زمان اهربیمن، دستیار زروان، که خدای دروغ بود، از اندوه مشیا برای خلق همتایی برای او، سود جست. آن‌ها با هم خدای هیولاً صفت را از میان بردنند. از آن پس دنیا در دست اهربیمن، خدای دروغ است<sup>۱</sup>.

افسانه‌ی خلقت احمد آقا المان‌های زرتشت را با اسلام، مسیحیت، و یهود ترکیب، و حتی برخی از این المان‌ها را وارونه می‌کند<sup>۲</sup>. بنابراین اهربیمن، خدای دروغ، به افسانه‌ای زیبا و زروان، خالق نیکویی، به خدایی زشت و بی‌رحم بدل می‌شود:

«زروان دیو درشت اندام ترسناکی است با تن خال خالی با دو شاخ منحنی چرک زنگ خورده و چشمان آتش بار. دو بال چرکین سیاه از کتف های اش آویزان است و دمی چون دم گاو دارد که از تخت آویزان است و دندان‌های گرازی از لب‌های اش بیرون زده، خشن، سنگدل و آشتی ناپذیر می‌نماید و با ته لهجه‌ی غلیظ عبری سخن می‌گوید»<sup>۳</sup>.

پاسخ چوبک به سؤوال زروان واقعاً کیست، در پاسخی که زروان به مشیا می‌دهد، آمده است:

«گمونم وقتی اهربیمن می‌خواست بسازدت بسم الله نگفت. تو خیلی پرچونه هستی»<sup>۴</sup>.

در افسانه‌ی خلقت چوبک، زروان همان الله سامی است. چوبک بین اسلام و یهودیت ارتباطی مبنی بر نژاد سامی فرض کرده، که ارتباطی نژاد پرستانه است، زیرا زروان سامی شده، خدایی زشت و بی‌رحم است. اپیزود افسانه‌ی خلقت در واقع همان پاسخی است که آسید ملوچ در اول رمان گفته است. پاسخ او این است که هیچ جوابی وجود ندارد و زندگی در واقع بی معنی است:

1. Ghanoon Parvar, "Sadeq Chubak's The Patient Stone", p. 125.

2. Ibid., p. 125.

3. چوبک، سنگ صبور، صفحه‌ی ۱۵۳.

4. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۶۹.

«ته و توش در او مدنی نیس. همش رنج و شکنجه و کوچ و فراقه. غم آدمیزاد تمویی نداره.»

مذهب نیز پاسخی ندارد، همان طور که آینده‌ی گنگ بدون خدا به عنوان پایان افسانه توصیف می‌شود. چوبک شوونیسم ایرانی را نیز رد می‌کند. یا س اگزیستانسیالیستی بیشتر به مقوله‌ی خود می‌پردازد تا مقوله‌ی ایرانیگری و یا عربیگری. با این وجود شخصیت‌های چوبک تقری ثراڈ پرستانه دارند و نماد غربی خدیث با سامیگری هستند. حس ضد عربی «سنگ صبور» وجه کنایه‌آمیز داستان را تکذیب می‌کند. شخصیت‌های چوبک عرب را به عنوان بیگانه، ریاکار، زشت و بی‌رحم می‌بینند، و خود ایرانی را شکست خورده و نابود شده توسط ریاکاری عرب و به نام اسلام. به نظر می‌آید چوبک نسبت به هر دوی آن‌ها مأیوس است.

### مهدی اخوان ثالث (۱۳۶۹-۱۳۰۶)

مهدی اخوان ثالث، همچون هدایت، دیدگاهی ضد عرب دارد و پرای جلال و فرهنگ پیش از اسلام ایران سوگواری می‌کند. او در مشهد دیده به جهان گشود، ولی خود را اهل توسع می‌داند:

«من طوسيم و محب زرديشتم  
نه تازيم و نه ترک وزين جمله».<sup>۱</sup>

اخوان در دو شعر بسیار معروف‌اش، «آخر شاهنامه» (۱۳۳۸) و «شوش را دیدم» (۱۳۵۲) به گذشته‌ی شکوهمند و بزرگ ایران و خرابی‌های زمان حال می‌پردازد و راه حل را در بازگشت به آن شرایط تاریخی، و

۱. مهدی اخوان ثالث، ارغونون، چاپ دوم (تهران: مروارید، ۱۹۶۹)، صفحه‌ی ۱۲۶؛ cited by Sorour S. Soroudi, "The Iranian Heritage in the Eyes of the Contemporary Poet Mihdi Akhavan Salis (M. Omid)", *Towards A Modern Iran*, Edited by Elie Kedourie and Sylvia G. Haim (London and Totowa, NJ : Frank Cass and Co./1980), p. 135.

«بی ریشگی» امروزین را حاصل «زندگی، پس از زمان آن‌ها»<sup>۱</sup> می‌داند.  
 «آخر شاهنامه»<sup>۲</sup> دربارهٔ شعر حماسی و اسطوره‌ای فردوسی و  
 پادشاهان و قهرمانان ایرانی است. همان طور که می‌دانید شاهنامه با  
 آمدن اعراب مسلمان به ایران پایان می‌گیرد. در این شعر، «این شکسته  
 چنگ بی قانون»، نشان شکوه و جلال پیشین ایران است:

ما  
 فاتحان قلعه‌های فخر تاریخیم  
 شاهدان شهرهای شوکت هر قرن»

چنگ خواب گذشته را می‌بیند :

خویش را در بارگاه پر فروغ مهر  
 طرفه چشم انداز شاد و شاهد زرتشت،  
 یا پریزادی چمان سرمست  
 در چمنزاران پاک و روشن مهتاب می‌بیند.

ولی همه‌ی این‌ها با آمدن اعراب مسلمان پایان گرفت و چنگ به جای  
 نور پاک خورشید و ماه، اسلام را می‌بیند که:

روشنی‌های دروغین  
 - کاروان شعله‌های مرده در مرداب -  
 بر جبین قدسی محراب می‌بیند».

و حالا ایران چنین است :

«پایتخت این کج آیین قرن دیوانه؟  
 با شبانِ روشن‌اش چون روز،

1. M. R. Ghanoon Parvar, *Prophets of Doom : Literature as a Socio - Political Phenomenon in Modern Iran* (Lanham, MD : University Press of America, 1984), p. 15.
۲. مهدی اخوان ثالث، آخر شاهنامه، چاپ سوم (تهران: مروارید، ۱۹۸۹)، صفحات ۷۹-۸۶؛ translated by Sorour Soroudi, "Akhavan's 'The Ending of Shahnameh': A critique," *Iranian Studies* 2 (1969) : 80-96; and by Michael Craig Hillmann, *Iranian Culture : A Persianist View* (Lanham, MD L University Press of America, 1990), pp. 16-18.

روزهای تنگ و تارش، چون شب اندر قعر افسانه».

و :

«پاییخت این دژ آبین قرن پر آشوب.

قرن شکل چهر.

بر گذشته از مدار ماه،

لیک بس دور از قرار مهر».

نور راستین زرتشت با نور دروغین اسلام جایگزین شد و قرن بیستم  
در گمراهی نورها و تاریکی فرو رفت و حالا:

«ما

فاتحان شهرهای رفته بر بادیم.

با صدایی ناتوان تر زان که بیرون آید از سینه،

راویان قصه‌های رفته از بادیم.»

شاعر می‌گوید شاهنامه با نابودی فرهنگ زرتشتی ایران، شکست ساسانیان و ورود اسلام پایان می‌پذیرد که خرابی و ناامیدی امروزین نتیجه‌ی آن است. ولی شعر کاملًا هم ناممیدانه نیست، زیرا شاعر از زبان چنگ می‌گوید «پرده دیگر کن»<sup>۱</sup> و این راه حل تاریخی ای است که اخوان پیشنهاد می‌کند: اگر گذشته خوب بوده است، پس شاید باید به گذشته رجوع کرد. او در شعر بعدی اش، «شوش را دیدم»<sup>۲</sup> نیز این راه حل را عرضه می‌کند. خرابه‌های شهره‌خامنشی برای او یادآور شکوه و جلال ایران باستان است و پرسپولیس بام مرتفع آریایی شرق است. بعد باد، روزه‌کشان درباره‌ی نسل امروزین اشاره می‌کند، نسلی که فاقد ستون فقرات است.

کاملًا واضح است که از نظر اخوان، دوران پیش از اسلام، دورانی

1. Michael Craig Hillmann, *Iranian Culture : A Persianist View* (Lanham MD : University Press of America, 1990), p. 18.

۲ . مهدی اخوان ثالث «شوش را دیدم»، فردوسی ۲۴، شماره‌ی ۱۹۷۲ (دسامبر ۱۹۹۸) : ۱۳؛ translated by Leonardo P. Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry" (Ph. D. dissertation, The University of Texas at Austin, 1982), pp. 64-66 ; also "Seven Poems (1955-1972) by Mehdi Akhavan Sales", *Major Voices*, pp. 141-143.

طلایی است؛ از این رو راه حل پیشنهادی او بازگشت به فرهنگ زرتشتی پیش از اسلام است. به عقیده‌ی او، همان طور که این فرهنگ چنان جلال و شکوهی در آن دوره پدید آورده است، می‌تواند باز هم شکوه و عظمت را به ایران کنونی بازگرداند.

این دیدگاه اخوان به صورت آشکارتری در اپیلوگ «از این اوستا» (۱۳۴۴) آمده است. سرور سروبدی می‌گوید:

«امید و اگویه‌ی امروزین دفاع از بیگانه ستیزی، به خصوص با اعراب است. آن چه او برای ایران نابه سامان کنونی پیشنهاد می‌کند، حفظ و تأکید بر عوامل ایرانی خالص، و میراث پیش از اسلام ایران است».<sup>۱</sup>

در راه حل اخوان، میراث هند و ایرانی پیش از اسلام باید مطابق نیازهای امروز حفظ شود؛ به عبارتی او خواستار ایجاد یک مذهب نئوزرتشتی است، که نه تنها زرتشت، بلکه مذهب مصلحان ساسانی، یعنی مانی و مزدک و بودا را نیز شامل می‌شود.<sup>۲</sup>

«جهان‌بینی سیاه و سفید اخوان تحت تأثیر اصول دوگانه‌ی روشنایی و تاریکی زرتشت است که در اهورامزدا و اهریمن تجلی یافته‌اند. هرآن‌چه با ایران باستان و فرهنگ باب ایرانی مربوط باشد، روشن و زیباست؛ حال آن که هر عامل بیگانه‌ای، به خصوص عرب، ناپاک و مخرب است».<sup>۳</sup>

در واقع از نظر او عرب‌ها «اهریمن»‌اند:

«این زمان گرچه با هزاران رنگ  
ترکتازی کند فساد فرنگ  
گند و ننگ عرب زننده‌تر است  
این کهن غم تبه کننده‌تر است».

و:

«هر چه نفر است و نیک و زیبایی  
هر چه پاک و اهورمزدایی

1. Soroudi, "The Iranian Heritage", p. 133.

2. مهدی اخوان ثالث، مقدمه‌ی از این اوستا (تهران: مروارید، ۱۹۶۵)، صفحات ۲۲۲-۱۰۹.  
Cited by Soroudi, "The Iranian Heritage", p. 138.

3. Soroudi, "The Iranian Heritage", p. 135.

این کهن اهرمن ببرد و برد  
کشد و کشته است، خورد و خورد»<sup>۱</sup>.

اخوان معتقد است اعراب، تمامی جنبه‌های فرهنگ ایرانی، از مذهب، اسطوره و افسانه و ادبیات، تا تاریخ را از بین برده‌اند:

«البته مقصود نه آن مزدک ابا حی بی بند و بار است که عرب بی شرم دروغ زن به وسیله‌ی مورخان و چاپوسان خود به ما معرفی کرده است و نه آن رزتشت و مانی و بودا که به غلط و دروغ به ما شناسانده‌اند، بل که مزدک هو شمند شریف بلند فکر، مساوات طلب، ...»<sup>۲</sup>.

«... شعر و ادب گذشته‌ی ما و مخصوصاً شعر که اینجا مورد بحث است نه تنها از لحاظ فرم و قالب و وزن و قافیه و دستگاه بدیعی آلوه به سنت‌های شوم و بیماری‌های وحشتناک و پلید و چرکین عرب و عربی هابی است، بل که اغلب و اغلب و اغلب آثار شعری این هزار ساله‌ی ایران و زبان ملی فارسی از لحاظ اساطیر و افسانه‌های پس پشت شعر نیز زیر تسلط قصص سامی و عربی و اسلامی است...»<sup>۳</sup>.

در واقع، اخوان نقش شاعری مدرنیست و آگاه به مقاهم فرهنگی و تاریخی را بازی می‌کند:

«اغلب قولاب و اقسام شعری ما نیز مأخوذ و مقتبس از عرب است، مثلاً قصیده، قطعه و غيره، البته در این قسمت هم پاره‌ای تقاویت و تغییرها طبعاً پیدا شده است ولی در شعر جدید ما به قالب‌های آزاد بومی و محلی و خاصه اشکال پیش از اسلام نزدیک شده‌ایم»<sup>۴</sup> و.

۱. مهدی اخوان ثالث، از این اوستا، صفحه‌ی ۲۲۲؛

Cited by Sorour S. Souroudi, "My thand Legend as a key to Reality and Vision in the works of Mihdi Akharan Salis (M. Omid)", *Asian and African Studies* 12 (1978) : 376.

۲. اخوان ثالث، از این اوستا، صفحات ۱۵۳-۱۵۴؛

Cited by soroudi, "The Iranian Heritage". PP. 138-139.

Cited by soroudi, "Myth and Legend", p. 369

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۱۴؛

۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۰۸.

۵. وقاحت می‌طلبد که این شاعرک، در جایی به عرب و فرهنگ او می‌تازد و این آمیختگی مبارک و کارساز را «آلودگی» می‌خواند، که در همین نقل قول<sup>۶</sup> سطری از او، که فقط ۳۰ واژه دارد، ۲۲ واژه‌ی آن عربی است!!! معلوم نیست که بدون لفت عرب، از شاعری او چه می‌ماند؟ (ویراستار)

آن‌چه شایان توجه است موضع گیری اخوان دربرابر «قصص سامی و عربی و اسلامی»<sup>۱</sup> نیست؛ بلکه موضع گیری او دربرابر «داستان‌های سامی و عربی» و «قصص غیرایرانی سامی و اسلامی» دربحث تأثیرات<sup>۲</sup> «غیرایرانی» بر ادبیات فارسی سنتی است. در واقع او نه تنها تأثیرات اسلام، بل تأثیرات فرهنگ سامی را نیز محکوم می‌کند:

...شاید این جا به خاطری خطور کند ... قصه قصه است، چه فرق می‌کند خواه ریشه‌ی افسانه در تورات و انجیل باشد و خواه در اوستا و خدای نامه‌ها؟ بله. این درست ... امروز به جبران بی خبری گذشته‌ی ما به فریاد آن دنیای عظیم پر از لطف و زیبایی، ... برسیم، یک دنیای فراموش شده‌ی بزرگ و عجیب و زیبا از میراث افسانگی نیاکان آریایی خود ما...<sup>۳</sup>.

بنابراین اخوان «افسانه‌های آریایی و ایرانی» و «میراث نیاکان آریایی»<sup>۴</sup> را در برابر تأثیرات فرهنگ سامی بر فرهنگ ایرانی قرار می‌دهد. او همانند هدایت، ایرانیان و اعراب را از دو نژاد مختلف، آریایی برتر و سامی پس می‌داند و عرب مسلمان را به دلیل نابودی هویت فرهنگی و زرتشتی واقعی ایرانی نکوهش می‌کند. از دیدگاه اخوان، ذات فردیت ایرانی، ناب، روشن و زیباست، ولی عرب بیگانه آن را آلوده و ناپاک کرده است.<sup>۵</sup>

### نادر نادرپور (تولد ۱۳۰۷)

نادرپور از آن جمله شاعرانی است که قصد شکستن سنت ادبی کلاسیک فارسی را نداشت و تنها می‌خواست آن را به روز درآورد و فرم و

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۱۴؛

cited by Soroudi, "Myth and Legend", p. 369

۲. همان کتاب، صفحات ۱۵-۲۱۳.

۳. همان کتاب، صفحات ۱۶-۲۱۵؛

cited by Soroudi, "Myth and Legend", p. 370

۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۱۵.

۵. ریشه‌کنی این تصورات بی‌پایه‌ی آریاپرستی و عرب‌ستیزی، که نهال آن را صد سال پیش یهودیان کاشته‌اند و می‌بینیم که رگه‌های آن تا اندیشه‌ی عالی مقام‌ترین نمونه‌های روشن‌فکری ایران دویده، کار بزرگی است. مگر این که نسل در راه را به خردپرستی و سندخواهی و اداریم و اداریم که اسیر این نام‌های به ظاهر پرآوازه نباشند. (ویراستار)

موضوعات مناسب زمان حال را به کار گیرد.<sup>۱</sup> شعر نادر پور همان قدر که به خاطر زبان و تخیل آش مورد تحسین قرار گرفت، به دلیل عدم وجود تعهد سیاسی و اجتماعی تا اواخر دهه ۱۹۷۰ مورد انتقاد نیز بود.<sup>۲</sup> نوشته های او پس از تأسیس جمهوری اسلامی ایران در بهار ۱۹۷۹، و پس از مهاجرت وی به پاریس در سال ۱۹۸۰، تغییر عمدی ای پیدا کرد. مخالفت او با جمهوری اسلامی باعث تغییر در فرم و صراحت بیان در مورد مسائل اجتماعی و سیاسی شد و شعر او را به شعری مدرن و امروزی بدل کرد. با این که او در صفت مخالفان رژیم پهلوی قرار نگرفت، خلاف بسیاری از روشنفکران بی دین که به حمایت از خمینی پرداختند، «هیچ تمایلی به مکتب خمینی نداشت و از آغاز به کنه شخصیت او پی برده بود».<sup>۳</sup> به عقیده ای او، «انقلاب خمینی نتایجی منفی، بنیادین و ماندگار در فرهنگ ایران به بار آورد».<sup>۴</sup>

«نادر پور همیشه با در نظرداشتن تاریخ سیاسی داخلی ایران از آغاز قرن، به منظور کاهش تأثیر روحانیت شیعه در جامعه ایران، احساسات تندی نسبت به شیعه و روحانیت شیعه داشته است و دست آوردهای ویژه ای انقلاب مشروطه (۱۳۰۰ - ۱۲۸۳) در نظر نادر پور دو لایه داشت: توسعه ای حس ملی گرایی و آغاز دین گریزی بر زندگی ایرانیان. شیعه ای دوازده امامی از نظر او خرافاتی ترین مذهب اسلامی بود و مانیفست خائن اش روزهای عزا، زنجیرزنی، پرستش قدیسین و امثال آن را شامل می شد. او اعتقاد دارد که ایرانیان تشنی برابری و برابری مزدکی، در پایان دوره ای ساسانی (۶۴۰-۲۲۴) اسلام را به اشتباہ به عنوان راه رهایی از ظلم و جور پذیرفتند. ایرانیان با تصور این که اسلام چنین ارزش هایی دارد، فریب خوردهند».<sup>۵</sup>

1. Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry", pp. 161-166; Ghanoonparvar, *Prophets of Doom*, p. 119; Michael Craig Hillmann, "Nader Naderpour and Thirty years of Persian Poetry", In introduction to *False Dawn : Persian poems by Nader Naderpour*, translated by Michael Craig Hillmann, Literature East and West 22 (1986), pp. p-q.
2. Ghanoonparvar, *Prophets of Doom*, p. 81, Hillmann, "Nader Naderpour and Thirty years of Persian Poetry", p. 17.
3. Hillman, "Nader Naderpour and thirty years of Persian Poetry", p. 25.
4. Ibid., p. 27.
5. Ibid., p. s.

نادرپور اسلام را مانند دیگر نویسندهای از موضع اگزیستانسیالیستی رد نمی‌کند<sup>۱</sup>، بلکه مقابله‌ی او از موضع ملی‌گرایی غیرمذهبی است که اسلام را بیگانه و دشمن ارزش‌ها و فرهنگ واقعی ایران پارسی می‌داند. از نظر او اسلام فقط دشمن ملی‌گرایی ایرانی پارسی و غیر مذهبی نیست، بلکه به نظر او بین «روح و جان ایرانی و درک و تصور اسلامی» تضاد وجود دارد:

«بی‌شک اسلام نیز مانند ادیان دیگر نه ملیت می‌شناسد و نه مرز. اسلام دینی جهانی است و به منظور تحقیق بخشیدن به ارشاد ربانی خود از تعامی محدوده‌ها، تا زمانی که خلاف جاه طلبی‌های جهانی اش نباشد، می‌گذرد. با وجود این بیش از هر دین دیگری به یک ملت تعلق دارد، مردم عرب و سرزمین عربستان. پیامبر، کتاب مقدس و زبان آئین آن گواه این مطلب‌اند. با وجودی که اسلام دینی جهانی است، بعدها به یکی از پایه‌های استوار ضد ناسیونالیستی عرب بدل شد. چرا که این دین با ملیت‌های مختلف و به ظاهر متقاوت از در مخالفت در نیامد و عمیقاً با آن‌ها متحد شد.

البته در مورد ایران وضع کمی فرق دارد. اگر وقایع تاریخی روح ملت ایران را به اسارت نمی‌گرفت، ملت ایران به سبب وجود سرچشمه‌های دینی کهن خود و زبان هند و ایرانی از پیوستن به جهان اسلام امتناع می‌کرد. بنابراین این ملت خود زمان داشت. تجزیه و تحلیل این عوامل نشان می‌دهد که ادبیات فارسی از جهان آغاز تجدید حیات خود پس از فتح اعراب تا امروز، علی‌رغم ظاهر اسلامی اش فقط نمادی از برخوردهای دائمی میان درک و تصورات این مذهب و روح ایرانی است. تعارضات متعدد و متناقض همگی به سوی یک نقطه پیش رفتند: استغفار».<sup>۲</sup>

آن‌چه در شعر نادرپور رخ می‌نمایاند، مخالفت او با اسلام به عنوان نقطه‌ی مقابل ایرانیگری است.

در «خطبه‌ی بهاری»<sup>۳</sup> (۱۳۵۵)، تصویرستی اسلام، مسیحیت و یهود

1. Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry", pp. 170-173.

2. Nader Naderpour, "Une contradiction : l'âme iranienne et lesprit islamique", *Die Welt des Islams* 23-24 (1984) : 134-135.

۳. نادر نادرپور، «خطبه‌ی بهاری»، از آسمان تا ریسمان (تهران: مروارید، ۱۳۵۸)، صفحات ۵۳-۵۵

را از نو می‌آفریند، و آن‌ها را به موتیف‌های نوروز فرهنگ پارسی بدل می‌کند. بهار همان مسیح است:

«که مردگان نباتی را  
به یمن معجزه‌ای، اشک زندگان کردی  
نهال لاغر بیمار را شفا دادی  
درخت پیر زمین گیر را جوان کردی».

بهار «پیمپر فصل» است، و «پشیر تازه‌ی طور» نماد موسی است:

«تو، ای که آتش نارنج را ز شاخه‌ی سبز  
به یک نسیم، برافروزی و برویانی  
سپس، به حکم عصایی که سرسپرده‌ی تست  
شکاف در دل امواج نیل شب فکنی  
که تا قبیله‌ی خورشید را بکوچانی».

در این شعر او از ایرانیان تصویر مثبتی می‌سازد و آنان را «قبیله‌ی خورشید» می‌نامد که نشان دهنده‌ی استفاده‌ی ایرانیان از تقویم خورشیدی است. البته چنین تصاویری اگر چه با شعف کم‌تر، در دیگر اشعار او باز هم تکرار شده است.

تصاویر او از مذهب در «خطبه‌ی بهاری»، چنین می‌نمایاند که نسبت به اسلام بی‌طرف است، اما در شعر «قم» (۱۳۳۱) ضدیت او آشکار می‌شود. در این شعر، قم شهری مرده، مرداب‌گونه و در حال گندیدن معرفی شده است.

«چندین هزار زن  
چندین هزار مرد  
زن‌ها، لچک به سر  
مردان، عبا به دوش  
یک گنبد طلا  
با لک لکان پیر  
یک باغ بی صفا  
با چند تک درخت  
از خنده‌ها تهی  
وز گفته‌ها خموش

یک حوض نیمه پر  
با آب سبز رنگ  
چندین کلاع پیر  
بر توده های سنگ  
انبوه سائلان  
در هر قدم به راه  
عامه ها سفید  
رخساره ها سیاه»<sup>۱</sup>.

«قم» شعری ضد اسلام بدون تعصبات ضد عرب است، ولی این بدان معنا نیست که نادرپور با عرب‌ها مخالف نیست. در «شام بازپسین» (۱۳۵۶) که از اشعار پیش از تأسیس جمهوری اسلامی اوست، جهل عرب پیش از اسلام به تصویر کشیده شده است.

«ما، گور دختران فضیلت را  
- مانند تازیان بیابان گرد -  
در شوره زار جهل و جنون کنیم»<sup>۲</sup>.

ضدیت او با اسلام در شعرهای پس از تأسیس جمهوری اسلامی بیشتر آشکار شده است. در «طلوعی از مغرب» (۱۳۶۰)، ایران باستان «زادگاه مهر»، «جلوه‌گاه آتش زردشت»، «ملک بی غروب»، و «آشیان کهنه‌ی سیمرغ» است، در حالی که اکنون:

«بعد از طلوع خون، خبر از آفتاب نیست  
مهتاب سرخی از افق شرق  
بر چهره‌های سوخته می تابد  
وز آفتاب گم شده تقلید می کند»<sup>۳</sup>.

۱. نادر نادرپور، «قم، چشم‌ها و دست‌ها» (تهران: صفی‌علیشاه، ۱۳۲۳)، صفحات ۱۶۹-۱۷۰؛ translated by Hillmann, *False Dawn*, pp. 61-63.

۲. نادر نادرپور، «شام بازپسین»، *شام بازپسین* (تهران: صفی‌علیشاه، ۱۳۳۳)، صفحات ۱۶۹-۱۷۰؛ translated by Hillmann, *False Dawn*, pp. 61-63.

۳. نادر نادرپور، «طلوعی از مغرب»، *صبح دروغین* (پاریس: نهضت مقاومت ملی ایران، ۱۳۶۰)؛ صفحات ۱۲۷-۱۳۱؛ translated by Hillmann, *False Dawn*, pp. 69-71.

در این جا فرهنگ قمری اسلام عربی به تمدن خورشیدی ایران یورش می‌برد و همه چیز را در خون می‌شوید.

تصویر اعراب وحشی و بیگانه و دشمن تمدن باستانی ایران بار دیگر در «این جا و آن جا»<sup>۱</sup> (۱۳۶۲) تکرار شده است، با این تفاوت که ماه هم ناپدید شده و همه قادر تاریکی مطلق فرو رفته است. در این شعر با ناپدید شدن خورشید و بالا آمدن ماه، بهار رفته و زمستان با شب‌های طولانی و سردش آمده است. عمر در برابر یزدگرد نگون بخت پیروز شده است و خورشید تنها در تصویر زنان باقی مانده که حالا مثل بادیه نشین‌ها زندگی می‌کنند.

نادرپور تأسیس جمهوری اسلامی ایران را با پیروزی عرب بر امپراطوری ساسانی در قرن هفتم مقایسه می‌کند و به ثمر رسیدن این دولت را ادامه‌ی شکست فرهنگ ایرانی در برابر عرب تشنه به خون می‌داند. در دیدگاه نادرپور اسلام دینی است بر اساس «آئین عرب» و ایرانیان مسلمان نیز در حال حاضر مردمی بدی و جاهل هستند و می‌گوید شاید این همان عرب جاهل است که حتی ماه را فراری داده.

اشعار نادرپور به طورکلی هم موضع ضد عرب دارد و هم ضد اسلام. زیرا او اسلام را هم به خاطر عربی بودن اش و هم به خاطر ماهیّت خودش محاکوم می‌کند. در این اشعار عرب‌ها جاهل، وحشی و غیر انسان‌اند و فرهنگ آن‌ها یک مشت تصاویر غیر منطقی از خون و ماه است. اسلام دینی است مناسب برای عرب، ولی نه برای ایرانیان با تمدنی روشنگر که نمادهای فرهنگ‌شان آتش زردشت، خورشید و بهار است. از نظر نادرپور هر کس مسلمان است یا حامی جمهوری اسلامی ایران، عرب است و در نتیجه ایرانی نیست. او نیز همچون هدایت، چوبک و اخوان ثالث دیدگاه‌های تزادپرستانه دارد.

۱. نادر نادرپور، «این جا و آن جا»، دست خطی که شاعر به مایکل کریگ هیلمن داده است؛ translated by Hillmann, *False Dawn*, pp. 76-79.

## فصل سوم

### آثار زنان، دیدگاه‌زنان

فصل سوم نگاهی به آثار سه نویسنده‌ی زن دارد : فروغ فرخزاد (۱۳۴۵-۱۳۱۲)، شاعر؛ طاهره صفارزاده (متولد ۱۳۱۵). شاعر؛ و سیمین دانشور (تولد ۱۲۹۹)، نویسنده‌ی رمان و داستان کوتاه. غیر از چند شعر از صفارزاده، آثار موردنظر همگی متعلق به دوران پیش از تأسیس جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ هستند. در این فصل خواهیم دید که دیدگاه زنان تا چه اندازه با دیدگاه مردان فرق دارد و این تفاوت حتی بین دیدگاه‌های خودشان هم دیده می‌شود. بررسی این تفاوت‌ها را به فصل پنجم موكول کرده‌ام.

#### فروغ فرخزاد (۱۳۴۵-۱۳۱۲)

در شعر فروغ فرخزاد با مضماین تاریخی، سیاست‌های ملی‌گرا، یا حتی فرهنگ، آن طور که همتایان مردش از آن‌ها سخن گفته‌اند، مواجه نمی‌شویم. البته این بدان معنی نیست که او در شرایطی زندگی کرده که سیاست‌های دولت در آن تأثیری نداشته است. او در سال ۱۳۱۲ در

تهران متولد شد. پدرش نظامی بود، و خانواده‌اش از قشر متوسط جامعه بود، که در آن زمان تازه شکل می‌گرفت. او سه سال در اهواز زندگی کرد و برای ساختن فیلم به خوزستان، شهری عرب‌نشین، هم سفر کرد. فرخ زاد روش‌فکری مدرن و خدمت‌رسومات اسلامی بود، ولی تصویری از اعراب در شعرهای اش یافت نمی‌شد.

فرخ زاد در شانزده سالگی در سال ۱۳۳۱ ازدواج کرد. شوهرش به استخدام وزارت اقتصاد در اهواز درآمد و آن‌ها به اهواز نقل مکان و تا سال ۱۳۳۴ در آن‌جا زندگی کردند. اشعار مجموعه‌ی «اسیر» (۱۳۳۴) در همین دوره نوشته شد، که به طورکلی از «فضایی اسلامی یا ایرانی»<sup>۱</sup> برخودار نیست. تصاویری از شهر اهواز را می‌توان در دو شعر از این مجموعه یافت. «یادی از گذشته» که درباره‌ی عاشقی در شهر اهواز، شهر رود کارون، با درختستان‌های نخل در کنار ساحل است.

«شهریست در کناره‌ی آن شط پر خروش  
بانخل‌های درهم و شب‌های پر زنور»<sup>۲</sup>

«اندوه» شعری است که به توصیف عاشقی می‌پردازد که شبی را در کنار رود می‌گذراند :

«برآب‌های ساحل شط‌سایه‌های نخل  
می‌لرزد از نسیم هوس باز نیمه شب»<sup>۳</sup>

در این اشعار غیر از عاشق و راوی، کسی حضور ندارد، نه ایرانی و نه عرب. نکته‌ی جالب توجه در این دو شعر استفاده از واژه‌ی عربی شط است. با توجه به تلاش رژیم پهلوی برای تغییر نام شط‌العرب به ارون‌رود، کاربرد این واژه می‌تواند معانی ویژه‌ای دربرداشته باشد.

1. Michael Craig Hillmann, *A Lonely Woman : Forugh Farrokhzad (1935-1967) and Her Poetry* (Washington, DC : Mage Publishers and Three Continents Press, 1987), p. 16.

2. فروغ فرخ زاد، «یادی از گذشته»، اسیر، چاپ هفتم (تهران : امیر کبیر، ۱۳۵۰)، صفحات ۴۷-۴۹.

3. فروغ فرخ زاد، «اندوه»، اسیر، چاپ هفتم (تهران : امیر کبیر، ۱۳۵۰)، صفحات ۱۵۱-۱۵۳.

با این وجود آن چه خوزستان را در این اشعار به تصویر می‌کشد کارون و نخل است، نه عرب‌های خوزستان.

در مجموعه‌ی «دیوار» (۱۳۳۵) نیز دو شعر دیده می‌شود با تصویری از رود کارون. در «تشنه»<sup>۱</sup> که نام روای است که در کنار ساحل اش گلهای شعرگو می‌رویند، و در «شکوفه‌های اندوه»:

«شب‌ها چو در کناره‌ی نخاستان  
کارون زرنج خود به خروش آید  
فریادهای حسرت من گویی  
از موج‌های خسته به گوش آید»<sup>۲</sup>

جای تعجب است که رد زندگی او در اهواز در اشعار دیگرش دیده نمی‌شود. از آن جا که طبیعت شخصی و اندیشه گرای شاعر سرآغاز توجه او به دنیای بیرون است، به نظر می‌آید این دنیا به شکلی بوده است که مردم عرب منطقه بر خود آگاه فرخ زاد یا دیگر ایرانیان ساکن خوزستان تأثیری نداشته‌اند. طی دهه‌ی ۱۱۳۰-۴۰، بسیاری از ایرانیان از شهرهای مختلف به اهواز مهاجرت کردند. آمار رسمی سال ۱۳۳۵ حاکی از آن است که ۵۴ درصد جمعیت آن زمان اهواز از اهالی خوزستان نبوده‌اند.<sup>۳</sup> در سال ۱۳۵۴ بین فارس و عرب برخورد اندکی پیش می‌آمد، زیرا بسیاری از حرفه‌ها در دست گروه‌های خاصی بود. برای مثال، پیله‌وری و صنایع دستی در دست اصفهانی‌ها و سنگ‌بنا و حمام‌های عمومی دست خوزستانی‌ها بود.<sup>۴</sup> بنابراین، احتمالاً فرخ زاد با اعراب اهواز خیلی کم برخورد کرده است.

در سال ۱۳۳۸، فرخ زاد فیلمی درباره‌ی چاه نفتی در نزدیکی اهواز ساخت. در این فیلم شاهرخ گلستان به عنوان عکاس همکاری می‌کرد.

۱. فروغ فرخ زاد، «تشنه»، دیوار، چاپ ششم (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۳)، صفحات ۱۴۲-۱۳۷.

۲. فروغ فرخ زاد، «شکوفه‌ی اندوه»، دیوار، چاپ ششم (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۲)، صفحات ۱۱۲-۱۰۷.

3. Encyclopedia Iranica, Volume 1, Edited by Ehsan Yar - Shater (London, Boston and Henley : Routledge and Kegan Poul, 1985), s. v. :Abadan" by X. de Planhol, pp. 51 - 57.

4. Ibid.

فرخ زاد برای کار بر روی فیلم شخصاً به خوزستان رفت. او فیلم «آب و آتش» (۱۳۴۰) را نیز در همین شهر ساخت. در این فیلم او «گزمانی (صنعتی و اجتماعی) گیج کننده‌ی آبادان را به تصویر کشیده است»<sup>۱</sup>. احتمالاً در این سال‌ها هم فرخ زاد برخورد اندکی با اعراب داشته است. طبق آمارسال ۱۳۳۵، در آبادان ۴۲ درصد کارگران یقه آبی، ۲۶ درصد کارگران یقه سفید و ۹ درصد مدیران اهل خوزستان بودند. بقیه‌ی کارگران یقه آبی اهل فارس و اصفهان بودند، و بقیه‌ی کارگران یقه سفید مدیران اهل تهران و استان‌های شمال غربی<sup>۲</sup>. در واقع محیط صنعتی و اجتماعی آن سال‌ها، فارسی بود و تنها بخشی از آن را اعراب تشکیل می‌دادند، که به دلیل تکلم به زبان فارسی و پوشیدن یونیفرم‌های غربی به سادگی از بقیه تمیز داده نمی‌شدند.

دغدغه‌ی فرخ زاد در اشعارش نه ایرانیگری است، نه مفاهیم تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی مربوط به آن. او سهم اندکی از دغدغه‌های تاریخ و سیاست مردانه داشت. طبق نظر مایکل هیلمان، «او فرصت درگیری با جهل اجتماعی و به طور کلی سیاست‌های مردانه را نداشت، مسئله‌ی اوجدی تربود، نزاع سیاسی برای دست یابی به هویت خودش»<sup>۳</sup>. تنها در دو شعر از فرخ زاد حال و هوای تاریخی دیده می‌شود. در «مشوق من» (۱۳۴۳)، راوی مشوق اش را این طور توصیف می‌کند:

«مشوق من  
انسان ساده‌ایست  
انسان ساده‌ای که من او را  
در سرزمین شوم عجایب  
چون آخرین نشانه‌ی یک مذهب شگفت  
در لابه لای بوته‌ی پستان‌های ام، پنهان نموده‌ام»<sup>۴</sup>.

1. Hillmann, *A lonely Woman*, pp. 42-43.
2. Encyclopedia Iranica, Volume 1, edited by Ehsan Yar-Shater (London, Boston and Henley : Routledge and Kegan Paul, 1985), s.v. "Abadan" by X. de Planhol, pp. 51-57.
3. Hillmann, *A lonely Woman*, p. 46.

<sup>۴</sup>. فروغ فرخ زاد، «مشوق من»، تولیدی دیگر (تهران : امیر کبیر، ۱۳۴۳)، صفحات ۷۸-۸۲؛ translated by Hillmann, *A Lonely Woman*, p. 41.

این تصویری خاطره‌انگیز و تاریخی است. این تصویر در «آیه‌های زمینی» (۱۳۴۳) به شکل پایان دنیا در می‌آید:

«چه روزگار تلخ و سیاهی  
نان، نیروی شگفت رسالت را  
مغلوب کرده بود  
پیغمبران گرسنه‌ی مفلاک  
از وعده‌گاه‌های الهی گریختند»<sup>۱</sup>

اشعار تاریخی و اجتماعی فرخ زاد از تجربیات او در تهران نشأت می‌گیرد. اشعاری مثل «ای مرزپرگهر»، «به علی گفت مادرش روزی»، «کسی که مثل هیچ کس نیست»، و «دل ام برای باغچه می‌سوزد»، شاید به ترین نمونه «به عنوان ضدیت نمادین با تعصبات آن دوره» باشد.<sup>۲</sup> دیگر اشعار او درباره‌ی ستمی که به زنان می‌شود، مثل «وصل»، «جمعه»، و «عروسک کوکی» نیز، در همین راستاست. دو شعر او که در هیچ یک از مجموعه‌های اش نیامده، مضامینی کلی تر دارند؛ «بیا به آغوشم»<sup>۳</sup> و «به خواهرم»<sup>۴</sup>.

در بعضی از اشعار اجتماعی فرخ زاد می‌توان دیدگاه انتقادی او نسبت به رسومات اسلامی را دید. او می‌گوید «خدا وجود ندارد، و زندگی پس از مرگ و بهشت آن طور که در اسلام آورده شده، افسانه‌ای بیش نیست»<sup>۵</sup>، در «عروسک کوکی» (۱۹۶۴)، او اسلام را چنین می‌نمایاند:

«می‌توان یک عمر زانو زد  
با سری افکنده، در پای ضریحی سرد  
می‌توان در گور مجھولی خدا را دید  
می‌توان یا سکه‌ای ناچیز ایمان یافت

<sup>۱</sup>. فروغ فرخ زاد، «آیه‌های زمین»، تولدی دیگر (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۳)، صفحات ۱۰۵-۹۷؛ translated by Hillmann, *A Lonely Woman*, pp. 48-51.

<sup>2</sup>. Hillmann, *A Lonely Woman*, pp. 48-51.

<sup>3</sup>. این عنوان را در هیچ یک از کتاب‌های مرجع درباره‌ی فروغ نیافتم و آن را ترجمه کردم (مترجم).

<sup>4</sup>. Ibid., p. 95.

<sup>5</sup>. Forugh Farrokhzad as quoted in an interview with Sardroddin Elahi, *Immortal Forugh Farrokhzad*; Cited by Hillmann, *A lonely Woman*, p. 92.

می‌توان در حجره‌های مسجدی پوسید  
چون زیارت نامه خوانی پیر»،<sup>۱</sup>

و در «دل ام برای باغچه می‌سوزد» (۱۳۴۵)، یکی از مقصراں نابودی  
باغ مادر است، زیرا:

«مادر تمام زندگی اش  
سجاده‌ایست گسترده  
در آستان وحشت دوزخ  
مادر همیشه در ته هر چیزی  
دنبال جای پای معصیتی می‌گردید  
و فکر می‌کند که باغچه را کفر یک گیاه  
آلوده کرده است».<sup>۲</sup>

اما انتقاد از اسلام به عنوان رسوم ایرانی است، نه عرب یا بیگانه؛  
زیرا در همان شعر پدر نیز سرزنش می‌شود:

«و در اتاق اش، از صبح تا غروب،  
یا شاهنامه می‌خواند  
یا ناسخ التواریخ».

مادر فقط به مذهب اهمیت می‌دهد، و پدر فقط به تاریخ ملی؛ و هر دوی  
آن‌ها به یک اندازه مورد سرزنش قرار می‌گیرند.  
در واقع پس از انتشار مجموعه‌ی «عصیان» (۱۳۳۷) است که تصویر  
اسلام در بعضی اشعار فرخ زاد ظاهر می‌شود.<sup>۳</sup> البته این تصاویر اغلب  
مثبت‌اند. برای مثال در «کسی که مثل هیچ کس نیست» (۱۳۴۵):

«و اسم اش آن چنان که مادر

۱. فروغ فرخ زاد، «عروسک کوکی»، تولیدی دیگر (تهران: امیر کبیر، ۱۳۴۳)، صفحات ۷۱-۷۵  
translated by Hillmann, *A Lonely Woman*, pp. 81-83

۲. فروغ فرخ زاد، «دل ام برای باغچه می‌سوزد»، ایمان بیاوریم به فصل سرد (تهران:  
مروارید، ۱۳۵۲)، صفحات ۴۵-۵۴  
translated by Hillmann, *A Lonely Woman*, pp. 119-122.

3. Hillmann, *A Lonely Woman*, p. 34.

در اول نماز و در آخر نماز صدای اش می‌کند  
یا قاضی القضاط است  
یا حاجت الحاجات است

و می‌تواند کاری کند که لامپ «الله»  
که سبز بود : مثل صبح سحر سبز بود  
دوباره روی آسمان مسجد مفتاحیان  
روشن شود».<sup>۱</sup>

فرخ زاد در دو شعر «آیه‌های زمینی» و «تولدی دیگر» از واژه‌ی آیه که یادآور آیه‌های قرآن است، استفاده می‌کند. البته مفهوم آیه در این دو شعر متفاوت است. در اولی دربرابر کلام آسمانی، کلام تلخ و گم راه کنده‌ی زمینی وجود دارد، ولی در دومی تصویری مثبت ارائه شده است.

«همه‌ی هستی من آیه‌ی تاریکی است  
که تو را در خود تکرار کنان  
به سحرگاه شکفتن‌ها و رستن‌های ابدی خواهد برد». <sup>۲</sup>

در اینجا فرخ زاد «قصد دارد با واژگان یا تفکری قوی، مثل کلام خدا در آیه‌های قرآن ارتباط برقرار کند».<sup>۳</sup> گرچه کاربرد این واژگان به معنی اعتقاد او به اسلام نیست.

فردیت فرخ زاد در زندگی و شعر خلاصه می‌شود و او در شعر و زندگی اش به دنبال هویت واقعی خودش بود، که بخشی از آن به ایرانی بودن اش مربوط می‌شود. در «فتح باغ» (۱۳۴۱) به بیان این واقعیت می‌پردازد:

«همه می ترسند  
همه می ترسند، اما من و تو  
به چراغ و آب و آینه پیوستیم

۱. فروغ فرخ زاد، «کسی که مثل هیچ کس نیست»، ایمان بیاوریم به فصل سرد (تهران: مروارید، ۱۳۵۱)، صفحات ۶۶-۵۸؛

translated by Hillmann, *A Lonely Woman*, pp. 65-68.

۲. فروغ فرخ زاد، «تولدی دیگر»، تولدی دیگر (تهران: امیر کبیر، ۱۳۴۳)، صفحات ۱۶۹-۱۶۴؛

ترجمه‌ی فروغ فرخ زاد و کریم امامی، در کتاب *A Lonely Woman* اثر هیلمن، صفحات ۱۱۳-۱۱۱؛

3. Hillmann, *A Lonely Woman*, p. 113.

و نترسیدیم

همه می‌دانند

همه می‌دانند

ما به خواب سرد و ساکت سیمرغان، ره یافته‌ایم  
ما حقیقت را در باغچه پیدا کردیم.<sup>۱</sup>

ایرانیگری او از نوع مثبت و زنانه است و از پذیرش حکومت مردانه‌ی ایرانی سر باز می‌زند. در نتیجه، او هم مثل شهراب، الگوی مثبت تری به ایران پیشنهاد می‌کند.<sup>۲</sup>

خلاف نویسنده‌گانی که ازان‌ها صحبت شد، تعصب ضد اسلامی فرخ زاد ضد عرب نیست، زیرا از نظر او این دو مقوله‌هایی جدا از هم‌اند. فرخ زاد از مشارکت در ملی‌گرایی نوع مردانه امتناع می‌کند و خلاف مردان، او برای اثبات هویت ایرانی خود، چون مردان به تاریخ پیش از اسلام چنگ نمی‌اندازد و همچنین نیازی ندارد با بیگانه خواندن دیگران به اثبات هویت فرهنگی اش بپردازد.

### طاهره صفار زاده (تولد ۱۳۱۵)

دیدگاهی که در آثار این شاعر می‌بینیم از دیگران کاملاً متفاوت است. او طی سال‌های ۱۳۴۷-۴۸ برای کسب مدرک فوق لیسانس در آمریکا تحصیل کرده است و در همان سال‌ها اشعاری به زبان انگلیسی نیز سروده<sup>۳</sup> و به نظر لئوناردو آلیشان، سیر اشعار او به گونه‌ای است که توجه روز افزون اش را به «جست‌وجو برای خویش» و «سفر برای یافتن هویت مذهبی - روحانی برای مقابله با واقعیات خشن جامعه‌ی

۱. فروخ فرخ زاد، «فتح باغ»، تولدی دیگر (تهران: امیر کبیر، ۱۳۴۲)، صفحات ۱۲۹-۱۲۵؛  
translated by Hillmann, *A Lonely Woman*, pp. 125-129.

2. Hillmann, *A Lonely Woman*, pp. 90-91.

3. Leonardo P. Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry" (Ph. D. dissertation, The University of Texas at Austin, 1982), p. 254.

امروزی» نشان می‌دهد<sup>۱</sup>. پاسخی که او در این جست‌وجوها می‌یابد، بازگشت به اسلام است. صفارزاده مسلمانی اهل عمل است و به مسئله‌ی عرب و ایرانی از منظرهای مختلفی می‌نگرد. در جهان‌بینی صفارزاده اسلام پدیده‌ای جهانی است، نه صرفاً عرب. در واقع او اسلام جهان روا را به جای ملی‌گرایی برگزیده است. علاوه بر این‌ها، برداشت صفارزاده از اسلام، تنها به اصول اخلاقی شخصی بستگی ندارد و اصول اخلاقی اجتماعی را نیز در برگرفته است:

«[علاقة‌ی دوباره‌ی من به شیعه] ریشه در عشق من به عدالت و بیزاری ام از ظلم و مصالحه دارد. اساس و نقطه‌ی قوت فلسفه‌ی شیعه عشق به عدالت و ستم‌ستیزی است».<sup>۲</sup>

بنابراین صفارزاده علاوه بر جنبه‌های فردی با جنبه‌ی وسیع تر اجتماعی نیز سر و کار دارد، و نظر او تنها به ایران معطوف نیست، بلکه سراسر جهان را دربرمی‌گیرد. از این رو در «از معبر سکوت و شکنجه: تقدیم به ارتش جمهوری خواه ایرلند» (۱۳۶۵)، با عنوان «مرثیه‌ای برای بابی ساندرز» می‌گوید: «راه تو و راه ما راه مردم فلسطین است، راه همه‌ی مردم ستم دیده که به واسطه‌ی رنج و سکوت و تفوق به هم ارتباط دارند».<sup>۳</sup>

او در «سپیدی صدای سیاه» (۱۳۶۵) به جریان ژوها نسبورگ می‌پردازد<sup>۴</sup>؛ و در «از شیکاگو» (۱۳۴۹) از «اعتراضی نه در اسپانیا»<sup>۵</sup> می‌گوید.

#### 1. libid.

۲. طاهره صفارزاده، «گفت‌وگو با محمدعلی اصفهانی»، حرکات و دیروز (تهران: رواق، ۱۹۷۸)، صفحه‌ی ۱۶۲؛

cited by Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry" p. 267, a revised version of Alishan's chapter on Tahereh Saffarzadeh appeared as :Tahereh Saffarzadeh : From the Wasteland to the ImamA, Iranian Studies 15 (1982) : 181-210.

از آن‌جا که متن اصلی را نیافتم، این قسمت را ترجمه کردم (متترجم).

۳. طاهره صفارزاده، «از معبر سکوت و شکنجه: تقدیم به ارتش جمهوری خواه ایرلند»، دیدار صبح (شیراز: نوید، ۱۳۶۵)، صفحات ۲۴-۳۴.

۴. طاهره صفارزاده، «سپیدی صدای سیاه»، دیدار صبح (شیراز: نوید، ۱۳۶۵)، صفحات ۱۵۷-۱۶۰.

۵. طاهره صفارزاده، «از شیکاگو»، سد و بازویان (تهران: زمزم، ۱۳۴۹)، صفحات ۳۴-۳۶.

در سفر اول<sup>۱</sup> (۱۳۴۸)، درباره‌ی سکوهای مرده سوزی آینه‌ی هندو صحبت، و از واژه‌های هندی «آچا» استفاده می‌کند. او در این شعر از واژه‌های آهنگین «آچا» می‌گوید و این که معنی آن با این واژه‌ی خوش آهنگ چه قدر مقاومت است.

همان طور که لئوناردو آلیشان می‌گوید، واژه‌ی «آچا» به معنی «بله، هر چه شما امر فرمایید»، است. ولی با توضیحات بعدی صفارزاده درمی‌یابیم که «علی‌رغم آواز زیبای واژه آچا»، این واژه نماد «اسارت شرق» است.<sup>۲</sup>

او برخلاف هدایت که در «بوف کور» نزدیکی بین ایران و هند را به تصویر کشیده، نزدیکی ایران را با اسلام و زبان عربی می‌داند. او به جای صحبت در مورد «سفر اول» هندی و یا زبان سانسکریت، که در تصاویر آثار هدایت به وفور یافت می‌شود، به زبان عربی، زبانی قوی و محترم، زبان قرآن، زبان آگاهی و زبان اسلام می‌پردازد. در «سفر عاشقانه» (۱۳۵۵)، او سوره‌ی ۱۱۱: ۱۱۱ را آورده است:

تبت یدا ابی لهب و تب  
تبت یدا ابی لهب و تب  
تبت یدا ابی لهب و تب  
و این صدا  
که از بخاطر سلسله‌ی صوتی بیرون است  
راهی در رگ‌های ام دارد.<sup>۳</sup>

اذان در اشعار او موتیف بسیار مهمی است. «فتح تکامل نیست»<sup>۴</sup> (۱۳۴۸) با شنیده شدن صدای ناب اذان شروع می‌شود. اذان باز هم در «سفر سلمان» (۱۳۵۵) شنیده می‌شود:

۱. طاهره صفارزاده، «سفر اول»، طفین در دلتا (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۸، صفحات ۳۰-۴).

translated by Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry" p. 262.

2. Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry" p. 262.

3. طاهره صفارزاده، «سفر عاشقانه»، سفر پنجم (تهران: رواق، ۱۳۵۵)، صفحات ۹۰-۶۱.

4. طاهره صفارزاده، «فتح تکامل نیست»، طفین در دلتا (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۸)، صفحات ۹۶-۹۴.

«صدای ناب اذان می‌آید  
صدای خوب بلال  
و او به سوی نمازی عظیم می‌آید  
و ما همه با او  
با سلمان  
در ایوان  
ایوانی از برابری و داد»<sup>۱</sup>.

در شعر اول، به دلیل «ظلم و ستم» پیروزی کامل نشده است، ولی در «سفر سلمان» برای دفع ظلم و ستم در «ایوانی از برابری و داد» پیروزی کامل شده است.<sup>۲</sup>

او در اشعارش از اعراب و زبان عربی بسیار سخن گفته است. در «از معبر سکوت و شکنجه» از مردم فلسطین<sup>۳</sup>، و در «دل تنگی»<sup>۴</sup> (۱۳۴۹)، از سربازان مصری کشته شده در جنگ با اسرائیل می‌گوید، برادرانی که در صحرای سینا کشته شده‌اند. و گوری برای آن‌ها وجود ندارد زیرا باستان‌های دره‌ی نیل در اجاره‌ی کس دیگری‌اند.

اما درمورد این که آن‌ها عرب هستند حرفی به میان نمی‌آید؛ البته نه برای این که عرب بودن شان تکذیب شود، بل به این دلیل که عرب بودن آن‌ها اهمیتی ندارد، در واقع صفارزاده به آن‌ها به عنوان مردمی ستم دیده می‌نگرد، مثل مردم ایرلند، ایران، و یا «برادران ما در صحرای سینا» به عنوان برادران دینی. او به طریقی بسیار متقاوت نسبت به مردانی که دیدگاه‌شان در این کتاب مورد بحث قرار گرفته، می‌اندیشد. وقتی او شخصیت عربی را در آثارش شکل می‌دهد، المان‌های اسلامی اش مورد توجه است.

در «سفر عاشقانه» او با رجوع به سوره‌ی ۱۱۱ از ابوالهب عموم و دشمن پیامبر یاد می‌کند.<sup>۵</sup> در «سفر زمزم» (۱۳۴۸) راوی شعر زنی

۱. طاهره صفارزاده، «سفر سلمان»، سفر پنجم (تهران: رواق، ۱۳۵۵)، صفحات ۴۴-۹.

2. Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry" p. 262.

۳. صفارزاده، «از معبر سکوت و شکنجه»، دیدار صبح، صفحات ۳۴-۲۲.

۴. طاهره صفارزاده، «دلتنگی»، سد و بازویان (تهران: زمزم، ۱۳۴۹)، صفحات ۲۷-۲۵.

۵. صفارزاده، «سفر عاشقانه»، سفر پنجم، صفحات ۹۰-۶۱.

در راه زیارت است. او به دنبال یافتن ایمان آمده است نه در پی ایمان آوردن. او از راهنمای زائران درباره ای ابوطالب، عمومی محمد کنجکاو است: «اسفار را محکم بگیر، ابوطالب»<sup>۱</sup> آن چه در این شعر در مورد ابوطالب اهمیت دارد، عرب بودن اش نیست، بل که اسلام نیاوردن اوست، علی رغم این که دربرابر دشمنان اسلام از محمد حمایت می‌کرد. همان طور که ابوطالب ایمان نیاورد، راوی هم تا آخر شعر می‌گوید که از راهنما پیروی نخواهد کرد و می‌گوید، «خدایا، از من روی بر مگردا». البته این توضیحات دلیل آن نیست که بگوییم صفارزاده هویت یا تاریخ ایرانی پارسی خود را تکذیب می‌کند؛ بل تنها نشانگر آن است که ملی گرایی او با ملی گرایی هدایت، اخوان ثالث و تادرپور تقابت دارد. همان طور که در «خم پشتان» (۱۳۶۵) می‌بینیم که او به سوگ نابودی ایران به دست «خم پشتان» نشسته است. او در این شعر به چهره‌ی اسلامی دیگری که باید الگو باشد، نیز می‌پردازد. خلیل (حضرت ابراهیم) او در برابر بتان سر خم نکرد و فقط در برابر خداوند سرفروش آورد.<sup>۲</sup> و در «سفر عاشقانه» هم برای وضعیت غم‌انگیز ایران تأسف می‌خورد و به چهره‌های اسلامی یوسف و ایوب می‌پردازد:

تبت یدا ابی لھب و تب  
تبت یدا ابی لھب و تب  
تبت یدا ابی لھب و تب  
و این صدا

که از بخاعط سلسله‌ی صوتی بیرون است  
راھی در رگ‌های ام دارد  
به راه باید رفت  
بی هوده ایسٹاده ام  
و بلوج را

۱. طاهره صفارزاده، «سفر زمزم»، طفین در دلتا (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۸)، صفحات ۴۷-۳۲؛ از آن جا که متن اصلی را نیافتم، این بخش را ترجمه کردم (متترجم).

۲. طاهره صفارزاده، «خم پشتان»، مردان منحنی (شیراز: نوید، ۱۳۶۵)؛ در طاهره صفارزاده، گزیده‌ی اشعار، ترجمه و تألیف م. ح. کامیابی و ن. میرکیانی (شیراز: نوید، ۱۳۶۵)، صفحات ۱۱۳-۱۱۱.

خیره مانده‌ام  
که محض تقنن  
سه بار در روز  
علف می‌چرد  
سه وعده نماز می‌خواند  
ای شاهدی که گیسوان ات به بوی شیر آمیخته است  
...  
که صورت یوسف دارد  
و صبر ایوب  
...  
ماندانه مادر چوپان بود  
و مادر علت‌ها  
شب شهادت گل‌های پارس  
ای عاشقان خط و شعر و زبان پارسی  
ماندانه شاهد بود که  
مرد بزم و بطالت بودید  
مرد جشن و جشنواره بودید.<sup>۱</sup>

در ایرانیگری صفارزاده شاخص‌های ایرانی پارسی همراه دیگر شاخص‌های ایرانی و اسلامی می‌آیند. او به ماندانه، مادر کورش کبیر اشاره می‌کند، و به خوش‌نویسی، شعر و زبان فارسی؛ و به قبایل بلوجی و مردم روستایی جنوب ایران که پراکندگی نژادی ایران را نشان می‌دهد. او از شاخص‌های اسلامی نیز سخن می‌گوید: یوسف و ایوب، و قرآن. او راه حل نهایی برای نجات ایران را در دنیای قرآن می‌یابد: قطع کردن دستان ابولهب، جنگ در برابر امپریالیسم غرب به عنوان دشمن ایران و اسلام. صفارزاده در «سفر سلمان»<sup>۲</sup> مستقیماً به مسئله ایرانیگری و اسلام می‌پردازد.

«معنای «سفر سلمان» دو لایه است. اولاً شعر فارسی مدرن از شاعری

۱. صفارزاده، «سفر عاشقانه»، سفر پنجم، صفحات ۶۱-۹۰.

۲. صفارزاده، «سفر سلمان»، سفر پنجم، صفحات ۹-۴۴.

فارسی زبان و مطرح است که هجوم عرب به ایران را نه به عنوان یک تراژدی، بل نمایی از رهایی به تصویر کشیده است. همچنین اولین شعری که اسلام را به عنوان راه نجات ایران از نابرابری‌های اقتصادی و استبداد سیاسی معرفی کرده است. در مقایسه‌ی این شعر با «آخر شاهنامه»<sup>۱</sup> اخوان ثالث که در آن تشویش کنونی ایران با سقوط امپراتوری ایران توسط عرب همسان نشان داده شده است، به جهان بینی غیر متعارف و تازه‌ی صفارزاده پی می‌بریم. او در «سفرسلمان» نوعی پیش‌گویی پیامبرانه در مورد وقایع انقلاب ۱۳۵۶-۵۷ و وقایع بعد از آن ارائه می‌دهد»<sup>۱</sup>.

گفته می‌شود که سلمان اولین ایرانی‌ای است که به اسلام گروید. صفارزاده او را «دبهان پارسی» معرفی می‌کند که از ظلم و ستم جامعه‌ی ساسانی رنج می‌برد:

«برزیگران چرا  
در یشت‌ها عزیز  
در ایوان خوار  
پای بوس  
بی مقدار  
بر خوش‌های نازک گندم  
بر ساقه‌های ترد گیاهان  
سنگینی غبار خراج  
سنگینی خراج  
خرج تبس و دلکها  
خرج نواش خوش‌رقصی‌ها  
خرج گران رطل  
رطل گران چرا  
پندار نیک‌ما  
کردار نیک‌ما  
دنیای نیک از کسری  
دنیای نیک  
از کسری چرا»

سلمان به جست وجوی حقیقت می‌رود:

1. Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry" p. 264.

«رفتن به راه می پیوند  
ماندن به رکود  
سلمان به راه رفت  
با پای عاشقانه  
و راه به او پیوست»

پاسخ اش را نه در زردشت می یابد نه در یهودیت و مسیحیت:

«شاید بهار خرم فریاد  
او را رسد به داد  
همچون کنیسه و معبد اما  
دیوار بی جواب بود کلیسا»

سلمان ایران را به قصد عربستان ترک می کند. او در آن جا حضرت محمد را می یابد، مسلمان می شود و همراهش می شود:

«دست اش ز شاخ نخل جدا می شد  
دست اش به سوی ریشه رها می شد  
و چنگ او  
به رشته‌ی محکم  
به عروة الوشقی  
می پیوست  
صدای ناب اذان می آید  
صدای خوب بلال  
و قبله‌های حوادث  
در امتداد زمان  
به استجابت او بودند  
و او به چرگه‌ی حق وارد می شد  
ورود او  
ورود جمله‌ی ما بود.»

سلمان همراه ارتش اسلام، «ارتش حق» به ایران بازمی گردد:

«آن‌ها عرب نبودند  
آن‌ها عجم نبودند

آن‌ها اهالی ملک حق بودند  
آن‌ها رها کننده‌ی  
رهایی بودند».

«مردان خون خروشان  
مردان همه‌مه و طوفان  
بر اسب‌های لخت  
با دست‌های عاشقانه‌ی ایمان  
الله الله گویان  
جان می‌برند  
هدیه به میدان».

در تصویر صفارزاده با مهاجران عربی که ایران را فتح می‌کنند، مواجه نمی‌شویم. در تصویر او مسلمانان، حقیقت رهایی بخش اسلام را برای مردم منظر ایران به ارمغان می‌آورند:

«دژهای منتظر و معموم  
دژهای منتظر نعمت هجوم  
یک یک  
گشوده و تسليم می‌شوند».

در این جا به هیچ یک از تصاویر خشونت‌آمیز صادق هدایت پر نمی‌خوریم. در تصاویر صفارزاده، ایرانیان از اعراب استقبال کردند و آن چه فتح و پیروزی نامیده می‌شد، در واقع رهایی بود. با پیروزی اسلام، سلمان بازمی‌گردد تا پیش نماز مردم شود:

«صدای ناب‌اذان می‌آید  
صدای خوب بلال  
و او به سوی نمازی عظیم می‌آید  
و ما همه با او  
با سلمان  
در ایوان  
ایوانی از برابری و داد».

خلاف نویسنده‌گانی که از آن‌ها صحبت شد که دوران طلایی ایران را

دوران پیش از اسلام می‌دیدند، صفارزاده دوران طلایی ایران را با ورود اسلام همزمان می‌بیند و دوران طلایی عرب را همزمان با دوره‌ی زندگانی حضرت محمد (ص).

در اینجا باید به دو نکته تأکید شود. اولاً، سلمان نه به عنوان یک فرد، بل به عنوان الگوی تمامی مسلمانان ایران مورد توجه صفارزاده است:

و او به جرگه‌ی حق وارد می‌شد  
ورود او  
ورود جمله‌ی ما بود.

حتی شعر را در دو قسمت می‌آورد تا بر نیاز مسئولیت فردی و اجتماعی او تأکید شود. در قسمت اول سلمان ایمان می‌آورد، در قسمت دوم به ایران بازمی‌گردد تا مردم ایران را به ایمان دعوت کند. در عین حال صفارزاده بر جهانی بودن ذاتی اسلام در توصیف ارتقش مسلمان تأکید دارد:

«آن‌ها عرب نبودند  
آن‌ها عجم نبودند  
آن‌ها اهالی ملک حق بودند»

بنابراین، سلمان الگوی اولیه‌ی ایرانیان مسلمان است و هویت ملی اش نشان دهنده‌ی جهانی بودن اسلام. او در «سپیدی صدای سیاه»<sup>۱</sup> (۱۳۶۵) نیز از همین موضوع یعنی جهانی بودن اسلام صحبت می‌کند.

سلمان الگوی ایرانیان نوکیش است، بل اندیشه آفریقایی‌ها و صهیب نماد اروپایی‌ها؛ و به اعتقاد صفارزاده «یکرنگی» آن‌ها در اسلام راه حل «عصر برابریت فرزندان علم» امروز است.

ملی گرایی صفارزاده موضعی ضد امپریالیسم غرب دارد نه موضع ضد عرب. در این الگوی سیاسی اسلامی که جایگزین الگوی غربی است به جای مواجهه‌ی نژادی و ملی بین ایران و عرب، ضدیت با ایدئولوژی

۱. صفارزاده، «سپیدی صدای سیاه»، دیدار صبح.

امپریالیسم و ماتریالیسم غربی است. در اشعار او عرب حضور دارد، ولی بیگانه دیده نمی‌شود. او از آن رو ملیت شخصیت‌های اش را بیان می‌کند که به شاخص جهانی بودن اسلام تأکید کند. اگر چه صفارزاده هرگز ایرانیگری خود را تکذیب نکرده، اما در درجه‌ی اول مسلمان و در درجه‌ی دوم یک ایرانی است. هویت او ایرانی است، با این وجود، ملیت، زبان، فرهنگ و تاریخ اش زمینه‌ای را ایجاد می‌کند که به اسلام روی آورد. ایرانیگری او در مقیاسی کوچک و شخصی قرار می‌گیرد. با شناخت ایران به عنوان سرزمین چند نژادی، پارسی بودن او تنها بخشی از هویت او را دربرمی‌گیرد.

### سیمین دانشور (تولد ۱۲۹۹)

تصویری که سیمین دانشور از اعراب ارائه می‌دهد، تعریف متفاوتی از ایرانیگری را نمایش می‌دهد. رمان «سو و شون» دانشور (۱۳۴۷)، پرپردازش ترین رمان تاریخ ادبیات معاصر فارسی است.<sup>۱</sup> او در این رمان تصویری از ایران نشان می‌دهد که تقاوتشاهی نژادی را در چهار چوب فرهنگ مشترک ایرانی به تصویر می‌کشد و المان‌های ایران پیش از اسلام را به اسلام پیوند می‌زند تا تصویر کامل‌تری به وجود آورد. دانشور اهل شیراز، مرکز استان فارس، سرزمین عشاير قشقایی و بویراحمدی است که در «سو و شون» هم ظاهر شده‌اند. او نیز همانند صفارزاده از تقاوتشاهی نژادی موجود در ایران آگاه است. این تقاوتشاهی در آثار او واقعیتی بی‌طرف است و او سعی در به تصویر کشیدن این واقعیت دارد. برای مثال، در «سو و شون» به «راننده‌ی ترکمن» اشاره می‌کند<sup>۲</sup> و به عشاير به عنوان مردمی واقعی نه یک الگوی نژادی.

1. Farzaneh Milani, "Power, Prudence, and Print : Censorship and Simin Daneshvar", *Iranian Studies* 18 (1985) : 328.

2. سیمین دانشور، سو و شون، چاپ ششم (تهران : خوارزمی)؛ translated by M.R. Ghanoonparvar (Washington, DC : Mage Publishers, 1990), p. 259.

این نوع شناخت و آگاهی در «تصادف» (۱۳۳۷) نیز دیده می‌شود. نادره / نادیا، همسر راوی، «تحفه‌ی اهوان» است؛ او برای دریافت گواهی نامه‌ی رانندگی امتحان داده است و از آنجا که سبزه است سروان به او گفته «خانم شما تمام آفتاب جنوب را نخیره کرده‌اید». گرچه نادره به عنوان یک عرب معرفی نشده، توصیف دانشور نشان می‌دهد که او اهل خوزستان و از نژادی متفاوت است. در «سوروشون» او مستقیماً به اعراب خوزستان اشاره می‌کند. خانم فاطمه می‌خواهد به کربلا برود:

«یک چمدان برمی‌دارم، خودم را می‌رسانم اهوان دیگرکاری ندارد. میندازم تو نخاستان... عرب‌ها را می‌بینم، یکی یک دینار طلا می‌گذارم کف دست شان، سوار قایقم می‌کند و از شط عبورم می‌دهند. آن وقت خلاص می‌شوم. نه زور می‌گوییم و نه زور می‌شنوم. مملکت من هم نیست که دل ام مدام ریش ریش بشود».<sup>۲</sup>

آن جا که خانم فاطمه می‌گوید: «عرب‌ها را می‌بینم»، معلوم می‌شود که عرب‌ها فقط عرب هستند. باز هم در این کتاب به عرب‌ها اشاره می‌شود، خانم فاطمه درباره‌ی سفر هوایی مادر زری به او می‌گوید:

«آخرش نفهمیدم بی‌بی چه طور خودش را به کربلا رسانده. اما شنیدم وقتی رسیده گرفتار شیخ عباس قمی شده. شیخ عباس یک لباده می‌پوشیده و خودش را به هیأت عرب‌ها در می‌آورده و زوار را می‌ترسانیده که لوتان می‌دهم و الله می‌کنم و بله می‌کنم».<sup>۳</sup>

در اینجا عرب روحانی به یک ایرانی فاسد تبدیل شده است. شیخ عباس همتای شیخ «فارسی شکر است» جمال‌زاده است. در داستان ۱. سیمین دانشور، «تصادف»، به کی سلام کنم؟، چاپ سوم (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲)، صفحات ۵۳-۷۴؛  
translated by Maryam Mafi, Daneshvar's Playhouse (Washington, DC: Mage Publishers, 1989), pp. 31-52.

۲. دانشور، سوروشون، صفحه‌ی ۸۹.  
۳. دانشور، سوروشون، صفحه‌ی ۱۰۷.

جمال زاده شیخ ایرانی نه تنها مسخره به نظرمی آید، بل از دید رمضان یک ایرانی «واقعی» هم نیست و یک عرب و یک دیو است. این جا عکس داستان جمال زاده اتفاق می‌افتد.

در کیدالخائنین<sup>۱</sup> (۱۳۳۷)، آقا باز هم یادآور شیخ جمال زاده است. به نظر می‌آید داستان درباره‌ی سرهنگ بازنشته‌ای است، ولی آقا در مرکز داستان قرار دارد. حوادث داستان همه به روابط شخصیت‌های داستان با او برمی‌گردد. او مثل سوزن پرگار است و دیگر شخصیت‌ها و حوادث داستان حول او می‌چرخدند. داستان درباره‌ی منقلب شدن سرهنگ و تغییر روابط سرهنگ با آقاست. این تغییر با تلاش سرهنگ برای جواب سلام گرفتن از آقا شروع می‌شود.

خواننده آقا را می‌بیند که در خیابان سردی نشسته است. او مردی فقیر، شریف و صادق است:

درست رو به روی مسجد، مردی با عبا و شب کلاه سفید نشسته بود. یک منقل آتش جلوش بود و قرآن می‌خواند... صورت رنگ پریده و چشمان کم رنگی داشت، لب‌های اش پریده رنگ تر از صورت و چشم‌های اش بود. عبا و قبای اش کهنه اما تمیز بود.

پاید به رنگ پوست او توجه کرد. به نظر می‌آید پریده رنگی او و چشم و لبان بی رنگ اش شاخصه‌های تزادی را از آقا می‌گیرد و بدین ترتیب دانشور به وجهه‌ی جهانی شخصیت او به عنوان یک مسلمان تأکید می‌کند. با این حال زبانی که به آن صحبت می‌کند عربی است. در داستان دانشور هم مانند داستان جمال زاده زبان عربی نکته‌ی اصلی است و حتی عنوان داستان هم عربی است.

آقا پیش نماز مسجدی بوده و موعظه هم می‌کرده، ولی در پی دستگیری او به خاطر حرف‌های ضد حکومت، از کار برکنار شده است:

روی منبر می‌گفت، ای ملت مسلمان، این همه خون که در راه حق ریخته

۱. سیمین دانشور، «کیدالخائنین»، به کی سلام کنم؟، چاپ سوم (تهران: خوارزمی، ۱۳۸۲)، صفحات ۲۶۹-۲۶۶؛

شده، هدر که نرفته ... قرآن کریم به من یاد داده: پس می‌گوییم سلام بز ابراهیم که کارش ساختن بود و بریده باد دو دست ابی لهب که منافق و نامرد بود. البته به عربی آیه‌ها را می‌خواند و تفسیر می‌کرد و مردم چه می‌کردند...».

به نظر می‌آید بین جهانی بودن اسلام که با توصیف آقا تصویر شده است و زبان عربی قرآن تناقضی وجود دارد. زبان عربی برای اغلب ایرانیان زبانی فراموش شده است، به خصوص سرهنگ که از عربی حرف زدن آقا کلافه می‌شود:

«سرهنگ بی این که بتواند جلو خودش را بگیرد سلام گفت اما مرد جواب اش را نداد نگاهش کرد و به عربی چیزی گفت که سرهنگ فقط کلمه‌ی خائن را شنید و فهمید.».

و وقتی آقا از پوزش خواستن امتناع می‌کند:

«مرد عبا به دوش باز یک آیه‌ی عربی پرآورده. رفت خانه، مثل برج زهرمار در اتاق نشیمن نشست. بابا دست خوش. یک آخوندک مردنی جواب سلام آدم را نداد و بعد به عربی به آدم دشنام بدهد و تازه آدم نفهمیده باشد که او چه گفت؟».

در جواب همسرش که از او می‌پرسد چه اتفاقی افتاده می‌گوید:

«... به یک مردک آخوندک روبه روی مسجد اسدی سلام کردم جوابم را نداد. آن روز که کفتر کیوان مرده بود، خودم را و بچه را جلو مردم گفت کرد. امروز به عربی فحشم داد. چرا به زبانی که من بلد نیستم فحش می‌دهد.».

ولی مردمی که پای موعظه‌ی او می‌نشینند با بخش عربی حرف‌های اش کاری ندارند و فقط سرهنگ تا وقتی از دست آقا عصبانی است با آن مشکل دارد.

با فهمیدن این که سرهنگ سی سال خدمت کرده و هرگز ارتقاء مقام نیافته، کم کم به تغییری که در او در حال رخ دادن است، بی می‌پریم. همسر سرهنگ چادری است و سال‌هاست که او را در ضیافت‌ها همراهی نمی‌کند. چون از قمار و الکل خوش اش نمی‌آید ولی در واقع به خاطر این که مورد تمسخر قرار می‌گرفته است. با به تصویر کشیدن خشم

سرهنگ نسبت به آقا در می‌یابیم که سرهنگ در برابر آقا نیایستاده، بل که این دولت است که در برابر اسلام قرار دارد:

«منصوره خانم آرام گفت، «دق دل ات را سر من در می‌آوری، اما حالا جر و بحث نمی‌کنم. من که دشمن تو نیستم. سی سال با بد و خوب هم ساخته‌ایم. اگر آقا جواب سلام تو را نداده، غصه نخور. دوباره سلام کن، سه باره، ده باره. امثال تو این بلاها را سرش درآورده‌اند.» سرهنگ گفت، «زن، این مرد با دولت طرف است. من نان خور دولت هستم. بروم دست اش را ماج کنم؟ باز هم سلامش بکنم؟ صد سال. مگر به خواب ببیند.»

منصوره خانم گفت، «می‌کنی، تو قلباً آدم بدی نیستی... بدان که آقا تمام پول خمس و زکوة و سهم امام را میان خانواده‌های بی‌بضاعت تقسیم می‌کند، زن و بچه‌اش روی زیلو زندگی می‌کنند.»

«چرا خودش را کوچک کرده؟ بهله؟ چرا تو این سوز سرما روی مسجد نشسته؟ مگر جاقحطی است؟ بگیرد توی خانه‌اش بتمرگ.»

منصوره خانم گفت، «لابد تحمل اش را دارد. دل اش قرص است که حق با اوست. ایمان دارد.»

وقتی سرهنگ همسرش را به خانه‌ی آقا می‌برد تا برای شان آش بپرد، در برابر نوشته‌ی سر در خانه‌ی آقا، به زبان عربی، بی‌تفاوت است:

«خانه‌ی آقا قدیمی ساز بود و دو تا سکو در خانه را در میان گرفته بود و یک کاشی سبز بالای سردر بود و رویش به عربی چیزی نوشته شده بود. سرهنگ عینکاش را از جیب کت اش درآورد و از ماشین پیاده شد، عینک اش را زد و روی کاشی را خواند که «نصر من الله و فتح قریب» بود. رفت تو ماشین نشست.»

در آخر سرهنگ در راه بازگشت از خرید، دو مرد را می‌بیند که کشان کشان آقا را می‌پرند و نو نفر دیگر سعی می‌کردند مانع شوند:

«سرهنگ جلو آمد و رو کرد به مردها، «این چه بساطی است درآورده‌اید؟ چه کار به کار آقا دارید؟» و ناگهان از دهن اش دررفت، «مگر مسلمان نیستید؟».»

ترس برش می‌دارد ولی ادامه می‌دهد:

«باید دل به دریا می‌زد. هر چه می‌شد، می‌شد. مگر چند سال از عمرش

باقی مانده بود؛ از عمر خودش و زن‌اش. و زن‌اش که از خدا می‌خواست.  
مگر بارها نگفته بود که آدم باید حسینی باشد نه یزیدی».

سرهنگ موضع اش را تغییر می‌دهد. می‌تواند جواب سلام‌اش را از آقا بشنود. او به آقا کمک می‌کند تا سوار ماشین بشود. کلاه و عباوی او را می‌آورند. سرهنگ او را به چای دعوت می‌کند و به سوی خانه‌اش می‌راند.

«شاد شاد بود. خنده‌ید و گفت: ببخشید سلام‌ام را خوردم.  
آقا گفت: السلام علیکم و رحمة الله و برکاته».

پی‌رنگ داستان درمورد جواب سلام دادن آقا به سرهنگ است و گره گشایی این مسئله در زبان عربی است. زیرا زبان عربی برای مسلمانان ایرانی زبانی خارجی نیست.

دیدگاه دانشور در سووشون به خوبی آشکار شده است. او در این داستان به گروه‌های تزادی مختلف و اساطیر ایرانی مشترک در اشکال مختلف می‌پردازد. برای مثال، سوگ سیاوش که مربوط به اساطیر پیش از اسلام ایران است در شیعه ایرانی در سوگ امام حسین زنده می‌شود. زری، داستان سیاوش را از عشاير قشقایی ترک زبان، برادران ملک رستم خان و ملک سهراب در چادرشان می‌شنود. دور تا دور چادر پر از تصاویر رستم، اشکبوس، اسفندیار و سهراب بود.  
در واقع آین سوگ سیاوش که «سووشون» نامیده می‌شود با المان‌های اسلامی درآمیخته است.

«اما هنوز آفتاب نزدیک که قربان اش بروم، سر کوه سوار بر اسب اش پیدا می‌شود. انگار همان طور سواره نماز می‌خواند. قرآن به سر می‌گذارد و به جمیع مسلمانان دعا می‌کند. بار الها...».

قلندر دهنی اسب اش را می‌گیرد و می‌گوید: «به یاد لب تشنه‌ی حسین یک جرعه نوش جان کن». <sup>۱</sup>.

طی رمان داستان سیاوش و حسین موازی هم پیش می‌روند. با مرگ

۱. دانشور، سووشون، صفحات ۳۴۰-۳۴۹.

یوسف تصویره‌رکدام از این داستان‌ها قابل تعویض با دیگری می‌شود: زری برای سیاوش مowie می‌کند؛ خانم فاطمه می‌خواهد در شیراز، یک کربلا پسازد؛ زری با دیدن فاطمه به یاد حضرت زینب می‌افتد. با پرگزاری مراسم تشییع جلوی اسب یوسف:

«به نظر آمد که اشک از چشم مایان سرازیر شد. روی بینی اش که پره‌های اش از هم گشوده بود. به یاد حرف زن میان سالی افتاد که سال‌ها پیش برایش نقل سوووشون گفته بود».<sup>۱</sup>

وقتی پلیس مانع اجرای مراسم تشییع می‌شود، یکی از سوگواران به سروان می‌گوید:

«... عزای همشهری مان را گرفته‌ایم. انگار کن، اینجا کربلاست و أمروز عاشرور است تو که نمی‌خواهی شمر باشی». کسی گفت: «یا حسین» و جمعیت با آهنگ کش‌داری فریاد برآورد: «یا حسین!» زری به تلحی اندیشید: «یا انگار کن سوووشون است و سوگ سیاوش را گرفته‌ایم».<sup>۲</sup>

این مضامون را به شکلی دیگر در داستان‌های سیاوش و حسین می‌بینیم. در آخر می‌توان این طورنتیجه گیری کرد که دانشورهم فرهنگ پیش از اسلام ایران را ایرانی می‌داند و هم اسلام را. او به وجود تفاوت‌های تزادی آگاه است و می‌داند در پس این تفاوت‌ها اتحادی براساس عقاید و اساطیر و مذهب بین ایرانیان وجود دارد. این اتحاد باعث سنتز فرهنگی می‌شود که از نظر دانشور اساساً ایرانی است. در مورد تویسندگان مورم بحث می‌دانیم که فقط جمال‌زاده، خلاف هدایت و چوبک، اخوان ثالث و نادرپور، اسلام را قبول دارد؛ با این حال فردیت ایرانی را در برابر عرب بیگانه قرار می‌دهد. ولی دانشور نه تنها با این موضع گیری‌ها همگام نیست، بل، از نظر او، المان‌های عربی و اسلامی موجود در فرهنگ ایرانی، شاخص‌های ایرانی‌اند، نه خارجی.

۱. همان کتاب، صفحه ۳۶۸.  
۲. همان کتاب، صفحه ۳۷۱.

در آثار دانشور، همانند آثار صفارزاده، با تصاویری از گوناگونی نژادی و تصاویری از عرب روبه رو می‌شویم، با این حال به تصویر عرب بیگانه برتری خوریم. دانشور به موضوع عدالت اجتماعی نیز می‌پردازد. او همانند صفارزاده، در «کید الخائنان» و «سوروشون»، امپریالیسم غرب را به عنوان بیگانه معرفی می‌کند. امپریالیستی که طی دوران رژیم پهلوی و اشغال ایران توسط ارتش بریتانیا در جنگ جهانی دوم، جلوه گردید. دیدگاه دانشور نسبت به هدایت، چوبک، اخوان ثالث و نادرپور متفاوت و انسانی تر است.



## فصل چهارم

# مردی میانه رو

با نگاهی بر طیف تصاویر عرب در ادبیات معاصر ایران، توجه ما به دیدگاه‌های نویسنده‌ای در میانه‌ی این طیف جلب می‌شود: جلال آل احمد (۱۳۰۲-۱۳۴۸)، او نویسنده‌ی ادبیات داستانی و غیر داستانی و مهم‌ترین منتقد اجتماعی در ایران از اوآخر دهه‌ی ۱۳۲۹ تا پایان زندگی اش بود.

هدف آل احمد، آگاه کردن مردم از ماهیت مشکلات پیش روی ایران و نیز یافتن راه حلی برای این مشکلات بود. مهم‌ترین تم آثار آل احمد، پی‌گیری مشکلات اجتماعی ایرانیان به دلایل متعدد بود: ملی‌گرایی فرهنگی و سیاسی، تعریف ایرانیگری، تقابل ارزش‌ها و دیدگاه‌های مذهبی و غیرمذهبی، و تأثیر مدرنیزه کردن و غرب بر ایران. نکته‌ی بسیار مهم در مورد آل احمد این است که او به اسلام اعتقاد داشت. مایکل هیلمن در این مورد می‌گوید:

«حتی بدون در نظر گرفتن دست‌آوردهای متعدد آل احمد در زمینه‌ی ادبیات، نمی‌توان نقش مهم و بحث‌انگیز او را در ایران امروز نادیده گرفت، زیرا وی شیعه‌ی دوازده امامی را هسته‌ی اصلی ایرانیگری می‌دانست و

به سهم خود به تشکیل دولت مذهبی تمایل داشت».<sup>۱</sup>

از این رو، تصاویری که آل احمد از اعراب ارائه داده است به عنوان منصفانه‌ترین و بارزترین تجزیه و تحلیل برگزیده شد. او نویسنده‌ای است هم مدافع ملی‌گرایی فرهنگی ایرانی پارسی و هم موافق اسلام، مردمی میانه رو.

### جلال آل احمد (۱۳۴۸ - ۱۳۰۲)

جلال آل احمد نیز، همچون هدایت، توجه عمیقی به ایرانیگری و مفهوم و موقعیت آن دارد. تفاوت این دو نفر در این است که ایرانیگری هدایت بر اساس هویت فرهنگی «آریایی» پیش از اسلام است و اسلام را به عنوان مذهبی «سامی» و بیگانه رد می‌کند، در حالی که آل احمد علی‌رغم اعتقاد تردید آمیزش به اسلام، آن را تکذیب نمی‌کند. معیارهای ایرانیگری آل احمد، زبان فارسی، فرهنگ ایرانی پارسی، و مذهب شیعه است.<sup>۲</sup> تعریفی که آل احمد از ایرانیگری ارائه می‌دهد، با آگاهی کامل از وجود مردم غیرپارسی ایران است. در «غرب‌زدگی» (۱۳۴۱) او به کوடتایی اشاره می‌کند، که موجب به قدرت رسیدن رضا شاه پهلوی شد و در ادامه می‌گوید :

«این است که کوتدای ۱۲۹۹ را داریم و حکومت نظامی و خودکامه‌ی بعدی اش را و تخت قاپوی کردها را و خفغان گرفتن «سمیتقو» را و سر به نیست شدن شیخ خزعل را، که اگر اندکی عاقلانه رفتار کرده بود، حالا

1. Michael Craig Hillmann, "Introduction", *By the Pen*, by Jalal Al-e Ahmad, translated by M.R. Ghanoon Parvar (Austin, TX : The University of Texas at Austin Center for Eastern Studies, Middle East Monographs No. 8, 1988), p. ix.

2. Michael Craig Hillmann, "The Modernist Trend in Persian Literature and Its Social Impact", *Iranian Studies* 15 (1982) : 17. His own footnote (5) reads : "Jalal Al-e Ahmad, *Karnameh-ye Seh Saleh*" (Tehran : Ketab-e Zaman, 1967), P. 164, cited religion, language, and literature as cultural factors determining his personality as an Iranian. Idem, *Khasi dar Miqat* (Tehran : Nil, 1966), pp. 105-106, sees cultural identity as determined by language, culture and tradition (s)".

المثنای شیخ نشین بحرین را در خوزستان هم داشتیم<sup>۱</sup>.

باید توجه داشت که سه تن از دوستان نزدیک و نویسنده اش که دیدگاه شان به او نزدیک بود، غلامحسین ساعدی (۱۳۱۴-۱۳۶۴)، صمد بهرنگی (۱۳۱۸-۱۳۴۷)، و رضا برآهنی (تولد ۱۳۱۴)، همه از ترکهای آذربایجان و مخالف با زبان فارسی به عنوان عامل اصلی مفهوم ایرانیگری بودند، که آل احمد در این موضوع با آن‌ها موافق بود.<sup>۲</sup>

«شاه برخلاف گوناگونی نژادی ایرانیان، همه‌ی مردم را آریایی تصور کرد. همه باید یک زبان، یعنی فارسی را بیاموزند و این ظلم بزرگی در حق دیگر ملل ایرانی بود.

خود من از ملت ترک زبان آذربایجان هستم. شاه به زنان و مردان همسن و سال من گفت باید زبان خودمان را فراموش کنیم و همه چیز را به فارسی بخوانیم و بنویسیم. آموزش زبان فارسی بر ما تحمیل شد. وقتی داستان یا شعری درباره‌ی والدینم نویسم، مادرم که هنوز در قید حیات است و خواندن و نوشتمن فارسی نمی‌داند، چیزی از آن‌ها نمی‌فهمد. من آن‌ها را برایش ترجمه می‌کنم.

با تمام این تفاسیر تلاش‌های شاه برای فارسی زبان کردن آذربایجانی‌ها، کردها، عرب‌ها و بلوج‌ها با شکست مواجه شد. ولی تبعیض فرهنگی هنوز وجود دارد. برای مثال، سه هزار کودک آمریکایی که به خاطر شغل والدین‌شان که برای گرومان<sup>۳</sup> کار می‌کردند، ناچار به زندگی در ایران شدند، می‌توانند به مدرسه‌ی انگلیسی زبان بروند. در حالی که میلیون‌ها کودک ایرانی که در خانواده‌های آذربایجانی، کرد، و عرب به دنیا آمده‌اند، حتی یک مدرسه هم ندارند که در آن به زبان خودشان آموزش بیینند. و این تنها یک جنبه از تبعیض نژادی است که شاه تحمیل کرده».<sup>۴</sup>

نکته‌ی جالب در باب این موضوع، مقاله‌ای به نام «صمد و افسانه‌ی

۳. جلال آل احمد، غرب‌زدگی، چاپ دوم (تهران: آگاه، ۱۳۴۲):

translated by Paul Sprachman (Delmar, NY : Caravan books, 1982), p. 37.

2. Hillmann, "The Modernist Trend in Persian Literature", p. 17.

3. Grumman.

4. Reza Berahani, *The Crowned Cannibals : Writings on Repression in Iran* (New York : Vintage Books, 1977), pp. 11-12.

آدم»<sup>۱</sup> است که آل احمد در سال ۱۳۴۵ برای صمد بهرنگی نوشته است. صمد معلم و اصلاحگری تحصیل کرده بود. او «کندوکاو در مسائل تربیتی ایران» (۱۳۴۴)، مقالاتی درباره‌ی تعلیم و تربیت، چندین داستان کوتاه و داستان کودک نوشته و داستان‌های فولکلور آذربایجانی را به فارسی ترجمه کرد. همچنین مقالاتی درباره‌ی آذربایجان دارد. آل احمد آثار صمد را تحسین می‌کند. در این مقاله آل احمد او را «این برادر جوان» خطاب می‌کند.

«یک بار یکی از داستان‌ها و شعر فولکلوریک اش، به طور اختصاصی در صفحه‌ی اول آمد... فهمیدم چه قدر رماتیک است و در عین حال مصر به زنده کردن زبان مادری اش، که حضورش را در مدارس و فرهنگ‌مان در پنجاه شصت سال گذشته تحمل نکردیم - این یعنی آگاهی از یکی از عوامل جدایکننده، یعنی رود ارس. یک بار دیگر در یک مهمانی که دو سه تا استاد دانشگاه هم بودند، به خاطر حضور همه بحث به سمت زبان ترکی کشانده شد، و آن وقت فهمیدم چه قدر جسور است، چه قدر آتشی، و چه قدر صریح. پیش از آن فکر می‌کردم فقط خودم چنین صفاتی را دارم.».

آل احمد به خوبی ملی‌گرایی فرهنگی آذربایجانی را می‌شناسد و با آن همدردی می‌کند. به عبارت دیگر، اشاره‌ی او به «این خودآگاهی بیدار از یک فرهنگ تبعیدی» و رود ارس به عنوان «این دلیل جداکننده، این نیمساز یک فرهنگ و یک زبان» احتمالاً ناشی از تعددی به ملی‌گرایی ایران در عهدنامه‌ی ترکمان چای در سال ۱۸۲۸ و از دست دادن نیمی از آذربایجان به نفع روسیه‌ی تزاری است.

آل احمد در رویانویی با تناظرات موجود در هویت فرهنگی ایرانی، تنها بود. اگرچه دغدغه‌ی اصلی بسیاری از روشنفکران ایرانی فارسی زبان و ملی‌گرایی فرهنگی، روبه‌رویی با اسلام به عنوان مذهب عرب

۱. جلال آل احمد، «صمد و افسانه‌ی آدم»، آرش شماره‌ی ۱۸ (آذر ۱۳۴۷) : ۱۲-۵؛  
translated by Leonardo P. Alishan, Iranian Society : An Anthologh of writings  
by Jalal Al-e Ahmad, compiled and edited by Michael Craig Hillmann (Costa Mesa,  
CA : Mazda, 1982), pp. 134-142.

از آن جا که متن اصلی را نیافتم، بخش‌های مربوط به این مقاله را ترجمه کردم. (مترجم)

مهاجم قرن هفتم و جهان بینی دین زده و مدون غربی بود<sup>۱</sup>. آل احمد نیز مانند دیگران در این تنگنا قرار گرفته بود که به خوبی در «غرب زدگی» و «خسی در میقات»<sup>۲</sup> آشکار است. اما وجه تمایز او با دیگر روشنفکران، شناسایی صریح مسئله و پذیرش شیعه به عنوان هسته‌ی اصلی ایرانیگری است. آل احمد سنن شیعه‌ی موجود در جهان بینی اغلب ایرانیان و پتانسیل نهفته‌ی شیعه به عنوان نیروی سیاسی و اجتماعی در ایران را می‌شناسد<sup>۳</sup>. زیرا ایرانیان اگر شیعه هم نباشند، در فضای فرهنگی اسلام زندگی می‌کنند. به اعتقاد آل احمد، شیعه اصلی‌ترین وجه مشترک ایرانیان در میان تقاوتهای جغرافیایی، زبانی، آیینی و فرهنگی و بومی است و هیچ عامل فرهنگی مشترک دیگری تا این حد گسترده نشده است.

با این حال، بسیاری از داستان‌های کوتاه او به انتقاد از سنن و عقاید سنتی مذهب می‌پردازد، زیرا او به اخلاقیات مذهبی ارج می‌گذارد و خرافه و افراط و تفریط را مورد سرزنش قرار می‌دهد. او در داستان «گناه» (۱۳۲۸) به طرز تفکر سنتی درباره‌ی زنان و هیئت‌ری جنسی ضد برهنه‌گی ناشی از آن می‌پردازد<sup>۴</sup>. در این داستان، دختر جوانی به خاطر این که روی تخت پدرش خواب اش برده، احساس گناه می‌کند. در «سه تار» (۱۳۲۸) عطرسازی، ساز نوازنده‌ای را جلوی مسجد خرد می‌کند، بدین ترتیب آل احمد مذهب را مخالف هنر، موسیقی و فردیت معرفی می‌کند<sup>۵</sup>. ولی در داستان‌های دیگر در کنار انتقاد از سنن مذهبی،

۱. Michael Craig Hillmann, "Introduction", *Lost in the Crowd*, by Jalal Al-e Ahmad, translated by John Green (Washington, DC : Three Continents Press, 1985), p. xxix.

۲. آل احمد به این تناظرات فرهنگی به صورتی شخصی تر درستگی برگوری (تهران: رواق، ۱۹۸۱) می‌پردازد.

۳. Michael Craig Hillmann, "Iranian Nationalism and Modernist Persian Literature", *Essays on Nationalism and Asian Literatures*, edited by Michael Craig Hillmann. *Literature East and West* 23 (1987) : 74.

۴. جلال آل احمد، «گناه»، سه تار، چاپ سوم (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۸)، صفحات ۶۳-۶۹. translated by Raymond Cowart, *Iranian Society*, pp. 63-69.

۵. جلال آل احمد، «سه تار»، سه تار، چاپ سوم (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۸)، صفحات ۵۸-۶۲. translated by Terence Odlin, *Iranian Society*, pp. 58-62.

اخلاقیات مذهبی را با خلق شخصیت‌های مثبت مذهبی تصدیق می‌کند. در داستان «افطار بی‌موقع» (۱۳۲۴)، امیر رضا، دلال بازار تهران، با اتوبوس به قزوین سفر می‌کند، فقط به خاطر این‌که روزه‌اش را بشکند و چای بنوشد. او این کار را با اجازه‌ای روحانی محل انجام می‌دهد. آل احمد افراط و تقریط و خرافه‌ی شیعه و تمایل امیر رضا را در این که آقا به جای او تصمیم بگیرد، سرزنش می‌کند. امیر رضا آدمی احمق و در عین حال صادق و کاری است:

«یک دلال بی‌مایه و خداشناس بود که هرگز راضی نشده بود، مثل دیگر همکاران اش در این چند ساله‌ی بلبشو، بار خود را بینند و هنوز برای نان و آب روزانه‌ی خود و عیال و او لادش محتاج به این همه دوندگی بود».<sup>۱</sup>

در داستان «زیارت»<sup>۲</sup> (۱۳۲۴)، شخصیت‌های مذهبی مثبتی دیده می‌شوند. در این داستان کوتاه، آل احمد سفر زیارتی خود را در سال ۱۳۲۲ به کربلا شرح می‌دهد:

«رفیق همصندلی و عاقل مرد من، آن طور که خودش تعریف می‌کند، رزّاز است. می‌گفت: «تا دو سال پیش با پنج سر نان خور هنوز از استادم که توی کاروان سرای قزوینی‌ها دکان دارد، بیست و پنج قران مزد می‌گرفتم. راست اش دیگه حوصله‌ام تنگ شده بود. یک شب تو مسجد بعد از نماز خیلی گریه کردم و خوب یادم است که در قنوت نماز آن شب، آن قدر «الغوث الغوث» گفتم و آن قدر طول دادم که حتی از صف جماعت هم عقب ماندم و آن قدر گریه کردم که راستی دل هر کس به حال من سوخت. حتی‌ خدا هم همان شب، توجهی به حال من بدبخت کرد و به برکت پنج تن نجات داد. خلاصه از خدا خواستم که این آخر عمری، اگر در دستگاه اش نان و آبی داریم روزی من و نزن و بچه‌ام را از این سگ دوری و شاگردی ببرد و به جای دیگر حواله کند. شاید ما هم بتوانیم سر پیری جل و

۱. جلال آل احمد، «افطار بی‌موقع»، دید و بازدید، چاپ پنجم (تهران: امیر کبیر، ۱۳۴۸)، صفحات ۵۵-۷۰؛

translated by translated by Carter Bryant, Iranian Society, pp. 48-57.

۲. جلال آل احمد، «زیارت»، دید و بازدید، چاپ پنجم (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۸)، صفحات ۳۷-۵۴

translated by Henry D. G. Law, Iranian Society, pp. 34-42.

پلاسی به هم بزنیم و یک دکانکی راه بیندازیم فیک تکه نان راحت به یک بر مسلمان برسانیم. اول از تصدق سرآقا امام حسین و بعد هم از تصدق سر شما، در این دو ساله هر جوری بود خودم را از شاگردی خلاص کردم و با هزار قرض و قوله در همان کاروان‌سرای قزوینی‌ها، بساط کوچکی پهن کردم و برای خودم یک رزاز خرد فروش، ولی مستقل شدم. و از آن جا که خدا خواسته بود، وسیله فراهم شد و از این بازار خراب شده هم در رفت و در خیابان سیروس دکان کوچکی اجاره کردم.... خدا بیامزد رفتگان همه‌ی ما را، بی‌چاره ببابم خیلی آرزو می‌کشید و همیشه به من وصیت می‌کرد که پسرکم! اگر روزی توانستی به پابوس آن بزرگوار برسی، مبادا مرا فراموش کنی! آخر او هم پدر بود و هر چه باشد به گردن من حق دارد؛ حالا که یادی هم از روح آن مرحوم می‌کنیم، شاید در آن تاریکی قبر مونس اش بشود...»

... رفیق رزآن من تنها فیض اش به من نمی‌رسید؛ سایر اهل ماشین هم از دم گرم او بهره می‌بردند. گاه گاه با صدای گرمی که داشت و معلوم بود، موقع جوانی در دسته‌ها نوحه خوانی کرده، چاوشی می‌خواند و راستی روح آدم را تازه می‌کرد....»

«زیارت» اولین داستان کوتاه اوست که به چاپ می‌رسد و تم آن به کرات در آثار بعدی اش تکرار شده است : شیعه و ایرانیگری پارسی. هنگام ترک‌کشور حواس اش به آدم‌هایی است که برای اش آش پشت پا می‌پزند و مهمانی ای که به این خاطر بربا می‌شود و دعا‌هایی که برای بازگشت به سلامت اش خوانده می‌شود. سفر او به سوی عراق باعث می‌شود توجه اش به سرزمینی جلب شود که در حال خروج از آن است :

«آری ایرانی است و این مراسم : سبزی پلو با ماهی شب عید نوروز، هفت سین، شله زرد و سمنو، رشته پلو، آش رشته‌ی پشت پا... و هزاران آداب دیگر که در نظر اول جز عادات ناچیز و خرافه‌های پا در هوایی به نظر نمی‌آید، ولی در حقیقت همه تابع و مولود شرایط زندگی به خصوص ایرانی است... ای ایرانی!»!

او به توصیف فرهنگ فارسی، سفر در ایران زمین و دیگر مسافران ایرانی می‌پردازد و خواننده همراه او به زیارت کربلا می‌رود. او به چیزدیگری اشاره نمی‌کند: هیچ حرفی درباره‌ی عراق و اعراب به میان

نمی‌آید، فقط درباره‌ی زبان عربی و قرآن در بخش زیبایی از داستان، صدایی را که از داخل زیارتگاه شنیده می‌شود، چنین توصیف می‌کند:

«کلمات مقدس در زیر گنبد بلند و مرتفع، چندین بار منعکس می‌شود و محیط قدیس شده‌ای، که از سر و رویش کلمات عربی می‌بارد، به وجود آورده است. بر در و دیوار، بر کتیبه‌ها، در میان آینه‌کاری‌های سقف که عکس این جمعیت بزرگ را می‌شکند و از میان قطعات بیرون از شمار خویش به سرعت می‌گذراند، بر بالای در، بر پشت و رو و میان کتاب‌ها، کتاب دعاهایی که در دست مردم است، بر پیشانی ضریح دوره‌ی آن، بر روی قفل‌های نقره‌ای و بزرگ در حرم و بر جاهای دیگر کلمات عربی با هزار نقش و نگار و زیب و زیورهای گوناگون بر روی چوب، آجر، کاشی، نقره، طلا نشسته و همه را به خود مشغول داشته. خدا می‌داند چند سال است که این‌ها همین طور سمجح مانده، به این همه عابران زودگذر می‌نگردند و خم به ابرو نمی‌آورند».

در واقع آل احمد در این داستان سعی کرده است که اسلام شیعه را در حد مقدور ایرانی کند. راوی ایرانی است، شخصیت‌های دیگر هم ایرانی‌اند. تنها کشوری که به تصویر کشیده می‌شود ایران است. کربلا بدون وجود عراق تجربه می‌شود. هیچ عربی وجود ندارد و هیچ چیزی که متعلق به عرب باشد، غیر از زبان‌شان. شاید بتوان «زیارت» را به نوعی بیانیه‌ی ایده‌آل‌های او در هویت فرهنگی ایران محسوب کرد. او شیعه را هسته‌ی هویت فرهنگی ایرانی می‌داند. نیت آل احمد، غیرعربی کردن شیعه علی‌رغم ریشه‌های عربی آن است. به سخن دیگر، آل احمد می‌کوشد تا زنجیره‌های ارتباطی بین اسلام اولیه و ایران بیابد. یکی از این زنجیره‌های ارتباطی، سلمان فارسی است. او می‌کوشد تا اسلام امروزین را نیز با شیعه مرتبط کند، و در نتیجه اسلام را به عنوان نیروی غیرعرب بازآفریند.<sup>۱</sup>

اشتیاق آل احمد در ایرانی کردن اسلام به دلیل تمایل او به هر چیز ایرانی و انتزجارش از هر چیز عربی است. او علیه اعراب پیش داوری

1. Hillmann, "Introduction", *Lost in the Crows*, p.xxxi.

می‌کند. پیش‌داوری او در داستان کوتاه «الگمارک والمکوس»<sup>۱</sup> (۱۳۲۸) به وضوح دیده می‌شود. او در این داستان ناگفته‌های «زیارت» را هم آورده است.

راوی داستان اش را از آن جا شروع می‌کند که به رودخانه رسیده و قصد رفتن به بصره را دارد، «بلم‌های دراز و نوک برگشته، با عرب‌های چفیه بسته و چوب به دست، کنار شط صف کشیده بودند و عربی بلغور می‌کردند». او در این سفر، همسفرانی دارد، «یک زن روبند بسته ولی چالاک با یک پاسبان دیگر و دو تا پیرمرد». او دریا زده شده ولی در برابر بیماری تاب می‌آورد. عرب‌های پیش چشم‌اش را چنین، توصیف می‌کند: «... برای من که گول پیراهن‌های بلند و عباها دست و پاگیرشان را خورده بودم، باور نکردی بود». بعد به یاد راننده‌ی تاکسی‌ای می‌افتد که از خرمشهر تا عشار او را آورده و ۱۸ تومان سرش کلاه گذارده بود. بدین ترتیب تم‌های او در این داستان دنبال می‌شوند: عرب‌ها مردمی «بیگانه»، کلاه بردار و طمع کارند. زبان‌شان ناهنجار است. راوی نه جسمًاً و نه روحًاً نسبت به این محیط احساس تعلق ندارد و این امر به دلیل محیط خصمانه و بیگانه‌ی عرب است.

آن‌چه راوی از عرب‌ها می‌بیند، ریاکاری و طمع است. او از تهران با قطار راهی اهواز شده است. در قطار با کسی آشنا می‌شود که به او توصیه می‌کند با قایق شیخ عبود از رود بگذرد. ابتدا او امتناع می‌کند و نمی‌خواهد غیرقانونی همراه دسته‌ای قاچاقچی از مرز بگذرد. پس در خرمشهر به قصد عشار تاکسی می‌گیرد. او ۲۰ تومان کرایه می‌دهد، با این حال سه عرب و دو سریاز استرالیایی هم همسفرش هستند. راننده‌ی تاکسی می‌گوید که آن سه عرب صاحب تاکسی هستند و پول نمی‌پردازند، او هم باید سریازان را ببرد. راننده خودش هم عرب است و به لهجه‌ی غلیظی، فارسی حرف می‌زند و راوی به این وضعیت

۲. جلال آل احمد، «الگمارک والمکوس»، سه تار، چاپ سوم (تهران: امیر کبیر، ۱۳۴۸)، صفحات ۲۰۰-۱۷۷. ترجمه‌ی متن بسیار بر اساس ترجمه‌ی چاپ نشده‌ی الف. رضا نواب پور است که در حال حاضر در اختیار مایکل هیلمن قرار دارد. Robert Wells

خود می‌خندد. ولی بعد می‌فهمد که کرایه‌ی این مسیر ۲ تومان بوده است و مبلغ زیادی سرش کلاه رفته. مرد قایق‌ران هم آدم ریاکاری است. راوی نیم دینار به او کرایه می‌دهد، ولی مرد بعداً می‌گوید که کرایه‌اش را نگرفته و راوی مجبور می‌شود ۴ تومان دیگر هم بپردازد. البته ارزش نیم دینار در آن زمان هفت تومان و خردباری بوده است. مرد قایق‌ران آشکارا می‌خواهد او را بچاپد، ولی پلیسی که در لنج حضور دارد توجهی به این مسئله ندارد.

در گمرک، دو مأمور یکی پیر و دیگری جوان به چمدان‌اش مشکوک می‌شوند. می‌گویند باید برای صابون و لباس پول بپردازد. کتاب‌های اش باید به بغداد فرستاده شود تا اجازه‌ی ورودشان از آن‌جا صادر شود. ورود دوربین عکاسی را هم غدغن کردند. ولی مأمور پیر «و من گمان می‌کردم فارسی نمی‌داند، مرا به کناری کشید و یواش در گوش ام گفت که حاضر است آن را بیست تومان بخرد». و در مورد خلعت والدین اش، «خیال می‌کنم سر حقوق گمرکی کرباس اختلاف نظر پیدا کرده بودند... و دست آخر آن چه را که می‌خواستند، یافتند». مأمور پیر برای تعویض پول او را به صرافخانه‌های بازار می‌فرستد و باز پیشنهاد می‌دهد که دوربین‌اش را بخرد. راوی می‌گوید، «خنده‌ای توی صورت اش انداختم و راه افتادم. خودم هم نمی‌توانستم درک کنم که به فارسی آب نکشیده‌اش خنديده بودم یا طمع دندان تیز کرده‌اش را مسخره کرده بودم».

صرفی که راوی او را ملاقات می‌کند :

«جوانکی بود خپله و سفید، که به یک مازندرانی پخمه بیشتر شباهت داشت تا به یگ صراف عرب بازار بصره، تند تند فارسی حرف می‌زد. و من در دل ام می‌خندیدم و او اصرار داشت که اگر باز هم پول دارم پیش او تبدیل کنم و نیز اصرار می‌کرد که در بغداد تاجر طرف معامله‌ای او را پیدا کنم، که حتماً ارزان‌تر حساب خواهد کرد».

باز هم معلوم نیست راوی به لهجه‌ی فارسی او می‌خندد یا طمع کاری او. به گمرک‌خانه پرمی‌گردد و مبلغ تعرفه‌ها را روی پیشخوان می‌اندازد،

ولی مأمور جوان از دادن رسید به او امتناع می‌کند و مأمور پیر به او می‌گوید که بقیه نیم دینار رشوه می‌خواهند. راوی که مورد تعذی قرار گرفته «دیگر به فارسی آب نکشیده اش خنده‌ام نگرفت». بالاخره خشم و نفرت اش را فرومی‌دهد و مأمور پیر به او می‌گوید می‌تواند دوربین اش را ببرد. او پول را می‌پردازد و بیرون می‌رود.

منظور راوی در بیان این تعذی‌ها فقط مأموران گمرک نیستند، بلکه اعراب‌اند. راوی کمی عربی می‌داند و با دیدن تابلوی گمرک سعی می‌کند آن را بخواند و معنی کلماتی را که نمی‌داند از ریشه‌اشان تشخیص دهد. اما این زبان عربی یاوه‌گویی‌ای بیش نیست. فارسی دست و پا شکسته‌ی عرب‌ها به او حس برتری می‌دهد، و به همین خاطر نمی‌تواند عربی صحبت کند. در اینجا با محیط زبان‌شناسی ترسناک و غریبی مواجهیم. او از مأمور جوان گمرک می‌شنود «جوانک به عربی زیر لب چیزی می‌گفت. می‌دانستم که فحش می‌دهد. ولی به روی خودم نیاوردم. و فقط در درون خود می‌سوختم. عذاب می‌کشیدم». به نظر می‌آید زبان عربی برای او مثل فحاشی است. ناتوانی او در پاسخ دادن به عربی آزارش می‌دهد. او می‌تواند به فارسی منظورش را برساند ولی به زبان عربی نمی‌تواند. وقتی راوی به مأمور و جوان فحش می‌دهد، «و فحشم را چنان با خشم و نفرت به صورت جوانک پرتاپ کردم که آن را فهمید و نزدیک بود روی پیش‌خوان بپرد و با مشت اش فحش‌ام را توی سر من بزنند». او هر وقت نیاز برمی‌به برقراری ارتباط و یا بیان ناسزا و یا چیز دیگری دارد، به زبان فارسی می‌گوید که عرب‌ها نمی‌فهمند و این ندانستن زبان فارسی از نظر راوی حقارت‌آمیز است. ولی بعد درمی‌یابد که تلاش او برای فهمیدن عربی بی‌فایده است و دست از این تلاش برمی‌دارد:

«مثل ریگ فحش می‌دادم. بخش‌هایی که آن‌ها نمی‌فهمیدند و من از این مطلب خوش حال بودم.»

راوی گمرک را ترک می‌کند و قدم به محیطی به مراتب غیردوستانه‌تر می‌گذارد:

«از آسفالت خیابان آتش پرمی خاست و بوی برگ‌های آفتاب خورده‌ی درخت‌های باغ اداره‌ی گمرک، هنوز توی دماغ ام بود. و من سخت تشننه‌ام بود. کنار پیاده رو، به همان سمت که نشان داده بود، راه افتادم. حس می‌کردم که حدقه‌ی چشم‌های ام گشاد شده است و مثل این که چیزی از عقب، به تخم چشم‌های ام فشار می‌آورد و حالا است که تخم چشم‌های ام بیرون خواهد پرید. کلاه نداشتم و یخه ام باز بود. دستمال ام را نمی‌دانم چه کار کرده بودم و تشنگی داشت مرا می‌کشت».

رهایی او در این داستان با ملاقات پسری ایرانی به نام عبدالله شکل می‌گیرد. عبدالله به شدت با عرب‌های دروغ‌گو و طمع کار این داستان مقاوم است. وقتی قایق ران سر راوی کلاه گذارد:

«پسر عصبانی شد و دندان‌های اش را طوری روی هم فشرده که عضلات روی گونه‌های اش برآمدگی پیدا کرد. مثل این که می‌خواست چیزی بگوید، ولی پاسبان مرز، نگاه خیره‌اش را به او دوخت و ...».

عبدالله از راوی می‌پرسد آیا می‌خواهد سیگار بخرد یانه، و راوی فکر می‌کند که او هم می‌خواهد او را چاپد، زیرا قیافه‌ی خارجی من که نه «چفیه عگال» داشتم و نه «دشداشه»... ولی نگاه مضطرب اش و بعد فارسی شیرین اش که در گوش من، مثل زنگ صدا کرد، مرا از اشتباه درآورد. راوی از این که می‌تواند با کسی فارسی صحبت کند بسیار خوش حال است:

«توی ماشین هم که از خرمشهر به بصره می‌آمدم، آن سه نفر مسافر همه‌اش با شوфер عربی حرف می‌زدند. و فقط من و آن دو نفر سریان استرالیایی ساکت بودیم. ولی با همه‌ی این‌ها، توی ماشین که بودم هنوز خودم را غریب نمی‌دیدم. اما از همان وقت که پای ام را توی پاسگاه خالی و گمرازده‌ی مرز عراق گذاردم، حس کردم که غریبم. از آن پس بود که هر چه در اطراف من صحبت می‌کردند، برایم ناشناس بود. نامفهوم بود. از آن پس بود که هر جا وارد می‌شدم همه‌ی چشم‌ها به طرف ام دوخته می‌شد و نگاه سمع و کنگاودیگران روی صورت ام می‌ایستاد و سنگینی می‌کرد. از صبح تا آن وقت، هر چه در اطراف به گوش ام رسیده بود، نه تنها حالی ام نمی‌شد، بلکه عصبانی ام نیز می‌کرد. انگار در زندانی افتاده بودم که بیرون درهای بسته‌ی آن، کسانی‌های و هو می‌کردند. های و هوی

که من معنای اش را نمی‌فهمیدم. درک نمی‌کردم، ولی های و هوی که حتماً مربوط به من بود. و چیزهایی از من می‌گفت. ولی حالاً دریچه‌ای باز شده بود. وسط‌این دیوار کت و کلفت که جملات عربی به دورم کشیده بود و مرد از خود گرفته بود، سوراخی باز شده بود. سوراخی به محیط آشنای با من. دریچه‌ای که صدای آشنا از آن شنیده می‌شد و مرد از شادی فرومی‌برد. دریچه‌ای که از میان اش یکی به زبان خود من و از خود من، حرف می‌زد».

راوی از داشتن یک همسچیت همزبان خرسند است و در این میان نویسنده چنین القا می‌کند که چون او ایرانی است، صادق هم هست. عبدالله تعریف می‌کند که از مازندران به آن جا آمده است و سال‌ها پیش گم شده و یا مادرش او را جا گذاشته و رفته است. عرب‌ها او را عبدالله صدا نمی‌زنند، به او وولک می‌گویند. نویسنده در ادامه باز هم به شرح شرارت‌های اعراب می‌پردازد:

«می‌گفت همان روز اول شرطه‌ها او را چند جا برده بوده‌اند. و بعد هم می‌گفت که شب‌ها او را خیلی اذیت می‌کرده‌اند و او به خاطر همین اذیت‌هاشان بوده است که از دست‌شان فرار کرده بود».

عبدالله کار خود را رها می‌کند تا در این شهر غریب به راوی کمک کند و او را به بازار صرافان ببرد. راوی به عبدالله پیشنهاد می‌کند او را با خودش به ایران بازگرداند. به او می‌گوید صبر کند تا کارش در گمرک تمام شود. ولی وقتی بیرون می‌آید، دیر شده و او به سوی ایستگاه تاکسی می‌دود تا به ایستگاه اتوبوس برود و بلیط بخرد. او همچنان به کارمندان گمرک فحش می‌دهد، و از آن محیط خصمانه می‌گوید:

«سر دیوارهای بلند اطراف کوچه‌ها، به هم نزدیک شده بود و هوای گرم بعد از ظهر بصره را در این پایین، در همان فضایی که من به تندي از میان اش می‌گذشتم، می‌فشد. گرمای فشرده‌ای بود و من یک بار دیگر حس کردم که انگار حدقه‌ی چشم‌های ام گشاد شده است و مثل این که چیزی از عقب به تخم چشم‌های ام فشار می‌آورد و می‌دیدم که حال است که تخم چشم‌های ام بیرون خواهد پرید و جلوی روی ام، روی زمین داغ کوچه‌های بصره خواهد افتاد و پهن خواهد شد».

راوی عبدالله را فراموش کرده است. او داخل تاکسی‌ای می‌پرد که پر از مسافر است، «اعراب دامن عباها و قباهاشان را جمع کردند و پس و پیش رفتد و مرا هم آن میان‌ها جوری جا دادند». بعد عبدالله می‌رسد، از نفس افتاده. تاکسی می‌رود، و پسر آن جا ایستاده است، سعی می‌کند لبخند بزند. راوی مردد است ولی کاری انجام نمی‌دهد. لبخند نمی‌زند و یا خداحافظی نمی‌کند. احساس غم و ناتوانی او را فراگرفته است. می‌داند باید کاری انجام دهد، ولی به نظر می‌رسد آن محیط غریب و خصمانه، با کارمندان طماع و ریاکار، عرب‌هایی که عربی حرف می‌زنند، و گرمای زیاد، چنان بر او اثر گذارده است که قادر به انجام کار درست نیست:

«وه که این کلمات عربی، این اسماء عربی با مخارج دشوار حروف‌شان، چه قدر طین و ظین از وسط زبان! اما چه زود به ایستگاه رسیدیم! راه خیلی دور بود. من که ملتفت نشدم، چه قدر راه آمدیم. ولی جیگاره‌ی بدبو و تند عرب چفیه بسته‌ای که پهلوی من نشسته بود، دیگر تمام شده بود.»

او در ایستگاه چای می‌خرد و می‌نشیند و با احساس انزعجاً از مردم اطراف‌اش آن را می‌نوشد، البته آن‌ها «مردم» نیستند بلکه «عرب»‌اند:

«روی نیمکت‌ها، عرب‌ها چهار زانو نشسته بودند و نعلین شان جلوی روی شان روی زمین وارفته بود. فضای پر از همه‌مه بود و بوی جیگاره‌ی تند عرب‌ها و قلیان‌هایی که به هر کدام شان هشت ده تانی پیچ بند کرده بودند و عرب‌ها دورش حلقة زده بودند، هوا را گرفته تر کرده بود. قهوه‌چی بساط‌اش را در گوشه‌ی این تالار سردستی، روی دو تا میز بزرگ چیده بود. و شاگردش با یک قهوه جوش برنجی، میان اعراب پرسه می‌زد و توی فنجان‌هاشان، قطره قطره، از قهوه‌ی سیاه و تلخی که من بعدها مزه‌اش را در دیوانیه چشیدم، می‌ریخت.»

راوی سعی می‌کند ذهن‌اش را از عبدالله و نامه‌ربانی‌ای که در حق‌اش کرده، منحرف کند و سعی می‌کند تصویری مثبت‌تر و متفاوت از آن شرایط در ذهن‌اش ایجاد کند. ولی نمی‌توان واقعیت را تکذیب کرد: به نظر نویسنده عرب‌ها مردمی منزجر‌کننده و بیگانه‌اند و راوی ایرانی به

این محیط بیگانه‌ی تلخ و این آدم‌ها تعلق ندارد. علی‌رغم باور این که راوی دچار شوک فرهنگی شده است، به نظر می‌آید امکان ایجاد هیچ نوع رابطه‌ی انسانی در این محیط وجود ندارد:

و من هر چه سعی می‌کردم خود را تسلى بدهم و به مردم نگاه کنم که شاد و شنگول، قطرات تلخ و سیاه قهوه را روی زبان شان پخش می‌کردند و مزه‌اش را مدتی در دهان نگه می‌داشتند، نمی‌توانستم. هرچه کردم نتوانستم. همه چیز برایم خسته کننده بود. همه چیز ناراحتم می‌کرد. به هرچه می‌نگریستم، روی نگاه چشم‌ام فشار می‌آورد و سنگینی می‌کرد. خواستم قهوه بخواهم، ولی هنوز می‌ترسیدم، هنوز نمی‌دانستم آیا خواهم توانست این قهوه‌های غلیظ و سیاه عربی را بخورم یا نه. برخورد کوتاه با پسرک جیگاره فروش دم گمرک بصره، تسلایی که همین برخورد کوتاه او بمن داده بود، رفتاری که با او کرده بودم و در آخر کار بی‌هیچ وداعی، بی‌هیچ مهربانی و توجهی ترکش کرده بودم، دل ام را به درد آورده بود. به این پسرکی که فقط دو ساعت بود با او آشنا شده بودم، به این پسرک دور افتداده و غریب، به این پسرکی که شاید از یک کامه‌ی امیدوار کننده‌ی من، در خیال خود، دنیایی شیرین برای خودش می‌ساخت، نتوانسته بودم چیزی بگویم؛ و در مقابل دهان بازمانده از انتظار او خشک‌ام زده بود. لال شده بودم، و حتی یک خدا نگه‌دار نگفته بودم! محبتی که می‌باید نسبت به او می‌کردم، عذری که می‌باید از او می‌خواستم روی دل ام مانده بود، سنگینی می‌کرد و به خفقان دچارم می‌ساخت. دل ام می‌خواست گریه کنم. دل ام می‌خواست کسی را گیری‌باورم و برایش بگویم. برایش درد دل کنم. ولی قیافه‌ی عرب‌های چفیه بسته که قهوه‌ی سیاه و تلخ را روی زبان هاشان پهن می‌کردند و می‌مکنیدن، به قدری زننده بود و خشن بود که من تنفرم می‌گرفت. بی‌زاریم می‌گرفت.

با این که «کیتنه‌ی آل احمد نسبت به اعراب»<sup>1</sup> دیدگاه هدایت را به خاطر می‌آورد، اما نظر آل احمد متقاوت است. او آریاییسم و دیدگاه نشأت گرفته از آن را نمی‌پذیرد. در «غرب‌زدگی» به «آریایی بازی» و «ما نیز از هند که گریختیم (اگر چنین باشد)» اشاره می‌کند<sup>2</sup>. آل احمد ملی گرایی رژیم پهلوی را متهم می‌کند که «هر روزی برای ایجاد غفلت و

1. Hillmann, "Introduction", *Lost in the Crowd*, p.xxi.

2. آل احمد، غرب‌زدگی، صفحات ۱۱-۱۲.

به خواب کردن مردم به ملم تازه‌ای دست می‌زند»<sup>۱</sup>. یکی از این ملم‌ها «مالیخولیای بزرگ‌نمایی» است:

چون هر مرد کوچکی، بزرگی خود را در بزرگی‌هایی که به دروغ به او نسبت می‌دهند، می‌بیند، در بزرگی تظاهرات ملی و جشن‌های ولخرج و طاق نصرت‌های پرپری و جواهرات بانک ملی و سرو لباس و زین و پیراق سواران! و منگوله‌ی فرماندهان نظامی و ساختمنهای عظیم و سدهای عظیم‌تر، که خیلی حرف و سخن‌ها درباره‌ی اسراف سرمایه‌ی ملی در ساختن آن‌ها می‌گویند... و خلاصه در آن چه، چشم پرکن است. چشم آدم کوچک را پرکن، تا خودش را بزرگ بپندارد!

و دیگری «مالیخولیای افتخار به گذشته‌های باستانی! ... لاف در غربت زدن، تقاضرات تخرخرانگیز، کورش و داریوش»<sup>۲</sup> است. او «آریاییسم» را رد می‌کند، ولی تاریخ ایرانی اسلام را جلو می‌اندازد تا در حد امکان اسلام را ایرانی کند و غیرعربی. از آن‌جا که عرب‌ها پست‌اند، اسلام واقعی وقتی ظهورمی کند که به امپراتوری ایران می‌رسد:

و اما اسلام که وقتی به آبادی‌های میان دجله و فرات رسید اسلام شد، و پیش از آن بدويت و جاهليت اعراب بود....»<sup>۳</sup>

آل احمد حتی بیش از این اسلام را از ریشه‌های عربی اش جدا می‌کند:

و اگرکمی محققاته بنگریم، اسلام خود ندای تازه‌ای بود بر مبنای تقاضای شهرنشینی‌های واسط فرات و شام، که هریک خسته از جنگ‌های طویل ایران و روم، همچو گرگ‌های باران دیده‌ی صحراء، کمک کنندگان احتمالی بوده‌اند به هر نهضتی که بتوانند صلحی مدام را در این نواحی بکارد. و می‌دانیم که پیامبر اسلام در جوانی با شام تجارت می‌کرده است، و با فلان راهب در دیر شامات گفت و گو داشته و الخ... و مگر ساده‌تر از با «قولو الا الله الا الله تقلعوا» هم می‌شود مذهبی را تبلیغ کرد؟<sup>۴</sup>

دیدگاه تاریخی آل احمد شبیه دیدگاه صفارزاده است، که در مقابل دیدگاه رایج درباره‌ی پیروزی اسلام قرار دارد:

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۰۸.
۲. همان کتاب، همان صفحه.
۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۵.
۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۶.

«... این ما بودیم که دعوت اش کردیم. بگذریم که رستم فرخ زادی بود. که در فروپیت ساسانی و سنت متحجر زردشتی دفاعی مذبوح کرد، اما اهل مدائن تیسفون نان و خرما به دست در کوچه ها به پیشواز اعرابی ایستاده بودند که به غارت کاخ شاهی و فرش «بهارستان» می رفتد». <sup>۱</sup>

در واقع، آل احمد به ستایش امپراتوری ایرانی نمی پردازد، نه به عنوان قدرت مطلق و نه به عنوان دوران تاریخی باشکوه و ریشه‌ی اسلامی شدن ایران را در آن دوران می داند :

«جواب دقیق این سؤال را وقتی می توان داد که بدانیم در متن رسوم متحجر ساسانی چه ظلم ها که بر مردم نمی رفته است». <sup>۲</sup>.

اسلام به گونه ای معرفی شده که از ابتدا ایرانی بوده و پیشرفت اش مدیون یک ایرانی به نام سلمان فارسی است. حتی به زمانی عقب تر، به آیین های مزدک و مانی، بازمی گردد :

«و سلمان فارسی سال ها پیش از آن که یزدگرد به مرد بگریزد، از «جی» اصفهان به مدینه گریخته بود و به دستگاه اسلام پناه برد، و در تکوین اسلام چنان نقشی داشت که هرگز آن مغان (مجوسان) ستاره شناس در تکوین مسیحیت نداشته اند. به این طریق گمان نمی کنم بتوان اسلام را جهان گشا دانست به آن تعبیر که مثلاً اسکندر را می دانیم. سربازان مزدور و بخوبیه دی آن مقدونی هر یک تبعیدی از شهر و دیار خود، به جست و جوی گنج به این سو آمدند و به هر صورت هیچ کدام ایشان چنان ایمانی را در ترکش خود نهفته نداشتند که اعراب پاپرهته را تاسیحون و چیحون کشاند. به رغم آن چه تاکنون فضلای ریش و سبیل دار گفته اند، که شعوبی های دیر به دنیا آمده ای هستند و نیز به رغم کتاب سوزان عمر در ری و اسکندریه، اسلام بیکی بوده است به دعوی که از سه قرن پیش از برآمدن ندای اسلام در این دشت بربرهوت سلطنت ها در دهان مانی و مزدک به ضرب سرب داغ کرده، خفه شد». <sup>۳</sup> و <sup>۴</sup>.

**پیشرفت های بعدی اسلام همه از ایران بوده است. در حالی که تسلط**

۱. همان کتاب، همان صفحه. ۲. همان کتاب، صفحه ۱۷. ۳. همان کتاب، صفحه ۱۶.

۴. تمام اطلاعات این پاراگراف، از موضوع سلمان تا حضور مغان مجوش ظاهرًا ستاره شناس در تکوین مسیحیت!!!، بخوبیگی سربازان اسکندر، پاپرهنگی اعراب، کتاب سوزی عمر، خفه کردن مانی و مزدک، هیچ یک اعتبار تاریخی ندارد، از مجموعات یهود ساخته و مطلقاً غیرقابل اثبات است. روشنفکری ایران در انتباهی از این داده های نادرست غرقه است، زیر آوار این تصورات تازه ساز از نفس کشیدن آزاد محروم مانده و دائمًا در حال خیال بافی های مخل و خام است. (ویراستار)

عرب بر ایران را نمی‌توان نادیده گرفت و این تسلط، خود عامل دل آزردگی ایرانیان است. از این رو این اسلام ایرانی شده است که توسعه پیدا می‌کند و اعراب حذف می‌شوند. به عقیده‌ی آل احمد اسلام بدون مشارکت ایرانیان هرگز به تمدنی بزرگ و ایرانی تبدیل نمی‌شد:

ولی مگر نه این است که اکنون ولایتی از ولایات دست نشانده‌ی غربیم؟ و باز مگر نه این است که از ابتدای نهضت اسلام تا شش هفت قرن بعد، ما همین صورت را داشتیم و در حالی که ظاهراً ولایتی از ولایات خلافت بغداد بودیم، در لباس همان جزیی از کل بودن، چه کلی از عالم اسلام را به دوش می‌کشیدیم؛ و بازمگر نه این است که حتی در سیاه‌ترین سال‌های سلطه‌ی امویان باز ما بودیم که با تکیه به قومیت و آن چه از ایرانی مآبی به اسلام داده بودیم، لواز سیاه عباسیان را از خراسان تا بغداد کشیدیم و رنگ و انگ تمدن ایرانی را چنان به اسلام زدیم که هنوز هم مستشرقان تازه کار درمانده‌اند که چند درصد از تمدن اسلامی را عواملی غیر ایرانی باید ساخته باشد؟<sup>۱</sup>

در اینجا باز هم فصل نتیجه‌گیری «غرب‌زدگی» همچنان که در «زيارت» گفته بود، مهر تأیید بر زبان عربی می‌زند: «به همین مناسبت قلم خود را به این آیه تطهیر می‌کنم که فرمود: «اقتبث الساعة والنشق القمر...»<sup>۲</sup> موضع‌گیری آل احمد علیه عرب شامل زبان عربی قرآن نمی‌شود. به نظرمی‌آید زبان عربی متعلق به عرب‌ها نیست. زبانی است خدایی و راز گشا. او چنین احساساتی را در «خسی در میقات» نیز نشان داده است. «خسی در میقات» (۱۳۴۵) بر اساس سفرخودش در سال ۱۳۴۳ به مکه، نوشته شده است. به خاطر مجله‌ای که در دست دارد، به نظر زائر نمی‌رسد. بیست سال است که نمازنخوانده. مدام از خودش می‌پرسد چرا به این سفر می‌رود و می‌داند دوستانش او را به خاطر این سفر مسخره می‌کنند: «چون روشنفکر جماعت در این ماجراهای دماغ‌اش را بالا می‌گیرد. و دامن اش را جمع می‌کند. که: «سفر حج؟ مگر جا قحط است؟»<sup>۳</sup>

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۹.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۱۱.

۳. جلال‌آل احمد، خسی در میقات (تهران، نیل، ۱۳۴۵)،

در این کتاب، مفاهیم مذهبی مثل روح انسان، نیکی، شیطان و عفو و یا ذکر خدا نمی بینیم. او با در دست داشتن مجله، به خودش کمک می کند تا حضوری به عنوان یک شاهد داشته باشد، تازائی مؤمن.<sup>۱</sup> ایمان آل احمد، حتی در حرف های همسرش، سیمین دانشور، ارزیابی می شود:

«اگر او به مذهب روکند، به طور حتم نتیجه‌ی بینش اوست زیرا پیش از این مارکسیسم، سویسیالیسم، و تا حدی اگزیستانسیالیسم را تجربه کرده است و بازگشت او به اعتقاد به امام زمان راهی است که برای مقابله با امپریالیسم و حفظ هویت ملی انتخاب کرده، راهی به سوی شأن انسانی، شفقت، عدالت، خرد، و پرهیزگاری. جلال به چنین مذهبی نیاز داشت».<sup>۲</sup>

او در «خسی در میقات» می گوید که سفرش بیشتر از سر کنجکاوی بوده است و در ادامه می گوید: «خیال می کردند برهی گم شده به گله بازگشته.... غافل از این که نه لکی بود نه گله ای. بلکه مفر دیگری بود. و آن برهی گم شده، حالا بدل به بزرگی شده که می خواهد خودش را بیشتر گم کند».<sup>۳</sup> درک او از زیارت چنان است که خود را «خسی در میقات» می پندارد و می گوید «تتها خسی» است و به «میقات آمده است». و ادامه می دهد، «دانستم که آن زندیق دیگر میهنه ای یا بسطامی چه خوش گفت ... که کیسه های پول را بگذار و به دور من طواف کن و برگرد»<sup>۴</sup> و ممکن است این ها یادآور حرف های اش در «غرب زدگی» باشد، که «و همه هم منتظر امام زمان اند. یعنی همه منتظریم و حق هم داریم. متنهای هر کدام به صورتی».<sup>۵</sup>.

با این که آل احمد شیعه را اساس مفهوم ایرانیگری و از این رو راه حلی برای تنگتای فرهنگی موجود می داند<sup>۶</sup>، عقاید مذهبی شخصی اش

1. Hillmann, "Introduction", *Lost in the Crowd*, p. xxxi.

2. Michael Craig Hillmann, "Preface", *Iranian Society*, p.xi.

۳. آل احمد، خسی در میقات، صفحه ۶.

۴. همان کتاب، صفحات ۵۷ - ۵۸.

۵. آل احمد، غرب زدگی، صفحه ۴۸.

6. Hillmann, "Introduction", *Lost in the Crowd*, p.xxxi.

را به شکلی تردیدآمیز بیان می‌کند. در دست داشتن مجله حاکی از آن است که او به نظاره رفته است، نه مشارکت در این اعمال. در واقع، در موقعیت‌های اندکی که خود را «خسی در میقات» خس می‌کند، دل آزرده می‌شود و خود را از آن موقعیت بیرون می‌کشد:

«این سعی میان «صفا» و «مروه» عجب کلافه می‌کند آدم را. یک سر بر ت می‌گرداند به هزار و چهار صد سال پیش. به ده هزار سال پیش... و با این گم شدن عظیم فرد در جمع ... تا امروز گمان می‌کردم فقط در چشم خورشید است که نمی‌توان نگریست. اما امروز دیدم که به این دریای چشم هم نمی‌توان ... که گریختم. فقط پس از دوبار رفتن و آمدن. به راحتی می‌بینی که از چه صفری، چه بی نهایتی را در آن جمع می‌سازی. و این وقتی است که خوشبینی. و تازه شروع کرده‌ای و گرنه می‌بینی که در مقابل چنان بی نهایتی چه از صفر هم کمتری. عیناً خسی بر دریایی. نه؛ در دریایی از آدم. بلکه ذره‌ای خاشاکی، و در هوا. به صراحت بگویم، دیدم دارم دیوانه می‌شوم. چنان هوس‌کرده بودم که سرم را به اولین ستون سیمانی بزنم و بتركانم!»<sup>۱</sup>.

این تناقض میان جمعیت و فرد در «سه تار» هم بیان شده است. در این داستان مذهب در برابر فردیت قرار گرفته، و اسلام به شکل مختلف کننده‌ی رفتارهای فردی به تصویر کشیده شده است. با توجه به چنین درکی از مذهب، در دست داشتن یک مجله را می‌توان به یک مکانیسم دفاعی تعبیر کرد، که به آل احمد کمک می‌کند تا درگیر شرایطی غیر از شرایط مقبول خودش نشود. شاید هم هراس از پی بردن به بی‌ایمانی خودش است که در آن صورت مجبور می‌شود مسئله را بی‌پاسخ بگذارد.

با این که آل احمد اسلام را ابزاری برای اتحاد ستم دیدگان در برابر استثمار غرب، و اساس هویت ملی ایرانی می‌داند، می‌خواهد در کنار موضع اسلامی اش، ملی‌گرایی ایرانی را هم حفظ کند و حفظ چنین موقعیتی تنها با یافتن راه حلی برای این تنگنا میسر است. آل احمد برای حل این تنگنا به جای ساختن هویت آسیایی بزرگ‌تر به غیرعربی

۱. آل احمد، خسی در میقات، صفحات ۶۳ - ۶۱.

کردن اسلام می‌پردازد یعنی همان کاری که در «غرب‌زدگی» گرده است. برهمنین اساس اواین تئوری را بیان می‌کند:

و اصلاً خود احرام مگر چیزی غیر از ساری است؟ وقوف در مشعر الحرام را هم در کار حضرت بودا سراغ می‌شود داد...<sup>۱</sup>.

البته این که هویت آسیایی بزرگتر اساساً هندی است، اتفاقی بیش از یک خوش اقبالی است. او از نادرستی ارتباطی که بین «آریایی» و «اساطیر خودمان» مثل کیومرث، و قدیسین اسلامی و قبایل سامی به نمایش می‌گذارد، مطلع است.<sup>۲</sup> اما با خواندن «خسی در میقات» می‌توان چنین نتیجه گرفت که دلیل دیگر غیرعربی کردن اسلام برای آل احمد، تعصب خود او نسبت به اعراب است. آل احمد از گوناگونی تزادی کشور خود آگاه است و تمایلی به رد آن ندارد. با این حال مفهوم «ملی گرایی» از نظر او عاری از اندیشه‌های تزادپرستی نیست. زبان، فرهنگ، مذهب از شاخصه‌های ملی گرایی او هستند. او در «غرب‌زدگی» اشاره می‌کند که همسایگان افغان همتراز و هممذهب و همزبان ما هستند این تعصبات ضدعرب در روشنفکری ایرانی دین زده‌ی قرن بیستم رایج است<sup>۳</sup> و آل احمد نیز از این تئوری‌های رایج و به ظاهر علمی در مورد تزادهای «سامی» و «آریایی» بی‌بهره نبوده. شاید به این خاطر چنان‌dan به این نظریه‌ها بها نداده است که خودش، مثل جمال‌زاده، سید است و در نتیجه از لحاظ تئوری از خون «عرب». با این حال تفاوت‌هایی که او بین ملت‌ها قائل است به تزاد بستگی دارد، نه قوم و فرهنگ و زبان. از این رو هنگامی که سیاه‌ها، اعراب، ترک‌ها و ایرانی‌ها را ملاقات می‌کند، درمورد حاج هندی می‌گوید<sup>۴</sup>:

و یک کشتی هندی کناره گرفته؛ و حاج در حال پیاده شدن؛ ساده‌ترین حاج. و بی قبل منقل ترین ایشان شالمه‌ای دورشانه، لنگی به کمر، و یک

۱. همان کتاب، صفحه ۱۱۴.

۲. همان کتاب، صفحه ۴۴.

3. Hillmann, "Introduction", *Lost in the Crowd*, p.xxi.

۴. این کتاب نشان می‌دهد که هنوز هیچ تعریف شناخته شده‌ای از هویت ایرانی تداریم.

کتری در دست. برای آب خوردن یا چای دم کردن و نیز برای تطهیر. ایرانی‌ها آفتابه دارند؛ ترک‌ها لوله هنگ مانندی دراز و چراغ موشی مانند و از حلبی؛ لبنانی‌ها و سوری‌ها آفتابه‌ی پلاستیک دارند - کوچک‌تر از مال ما - و هندی‌ها و آفریقایی‌ها یک کتری. و این‌ها هریک نوعی معنی دارترین علامت ملی و نه بر روی پرچم‌ها که در دست افراد هر ملت و چه قابل مصرف هم!»<sup>۱</sup>

ولی با تمام این اوصاف نمی‌توان بعضی از این ملیت‌ها را متمایز انگاشت. برخی همسفران آل احمد «ترک اراک» اند و خوب فارسی حرف نمی‌زنند. وقتی کسی او را به ترکی صدا می‌زند، یادآور می‌شود که مدام همه او را به جای ترک‌ها اشتباه می‌گیرند، حتی عرب‌ها. افکار نژادپرستانه‌ی آل احمد در برخورد او با سیاهان نمایان می‌شود. سیاهان هم در الگوی نژادی او جای اندکی دارند. به نظر او، «جالب‌ترین قیافه‌های حج اند. به خصوص وقتی که احرام به تن دارند. سفیدی لباس احرام با سیاهی پوست‌شان حسابی شعری است»<sup>۲</sup>. او در مورد زیبایی زنان سیاه اهل کامرون می‌گوید، «اسباب صورت اش غیر بروزنگی»<sup>۳</sup> است؛ معنای ضمنی این جمله نازیبایی زنان سیاه است. به نظر اونمازخواندن سیاهان تماشایی است: «موقع تشهید چنان روی زمین وامی روند که انگار که دو زانو نشستنی هم هست»<sup>۴</sup>. او در این کار مفهومی ملی / نژادی می‌یابد و می‌فهمد که :

«...ادب دو زانو و چهار زانو نشستن، ادبی است بسیار قدیم و متعلق به آسیا. چه در اسلام، چه در هند و بودا و زبان و چین و آن اطراف دیگر. و از آن نه اروپایی بهره‌ای دارد نه آفریقایی»<sup>۵</sup>.

حال مشکل، طبقه‌بندی اعراب سیاه پوست است، زیرا مقولات نژادی او کارآیی ندارند و آل احمد تمایل دارد اعراب را به عنوان مقوله‌ای مجزا

۱. آل احمد، خسی در میقات، صفحه‌ی ۴۹.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۲.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۲.

۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۶.

۵. همان کتاب، صفحات ۱۶-۱۷.

از نژادهای دیگر مورد بررسی قرار دهد. بدین ترتیب او از عرب سیاه پوست محلی حرف می‌زند که در قهوه خانه دیده است و یا مرد بلندقد عرب در موعظه‌ای در مدینه. او درباره‌ی فرقه‌ی شیعه‌ی نخاوله در مدینه صحبت می‌کند که طبق ادعای خودشان از اعقاب بالاً حبسی هستند. راهنمای مطی برادر مرحوم اش به نام احمد بن وثیل خود یکی از نخاوله بود و آل احمد به خانه‌اش برای ناهار دعوت شده بود. او می‌گوید میزبان کلی به زحمت و خرج افتاده بود.

اغلب اوقات او با اعتماد به نفس با اعراب برخورد می‌کند. او به نماز خواندن در خیابان، نزدیک زنی اشاره می‌کند که «عبای سفیدی داشت و عرب نمی‌نمود»<sup>۱</sup>. و کمی بعد از پیرمردی می‌گوید که ظاهراً عرب نیست. معیار او در مورد این که چه کسی به نظر عرب می‌آید، نامعلوم است. او عرب را عرب می‌داند، نه زن یا مرد، مغازه‌دار یا دانش‌آموز. آن‌چه ذهن او را مشغول کرده صرفاً نژاد عرب آن‌هاست. او در بخشی از این کتاب این دیدگاه‌اش را آشکار می‌کند؛ او به درختستان‌های نخل اطراف مدینه و اعرابی اشاره می‌کند که «رادیو به دست، از این سو به آن سو، آواز عربی را با خودشان می‌کشیدند»<sup>۲</sup>، ولی آن‌ها را کشاورز خطاب نمی‌کند. آل احمد پیش‌تر می‌رود و ملیت‌های عرب را از هم متمایز می‌کند - سوریه، سعودی وغیره - شاید به این خاطر که مفهوم ملیت در ذهن او با مفهوم عربیت، همخوان نیست. معیارهای ملیت نزد او زبان، فرهنگ، سنت و حتی نژاد است. او بین سوریه‌ای و لبنانی تقاوتهایی قائل است و ادعا می‌کند آن‌ها ظاهر به تری نسبت به عرب سیاه سعودی دارند. او عرب‌های یمنی را به دقت توصیف می‌کند :

«یمنی‌ها چرک و آشفته موی و با چشم‌های گود نشسته، و طنابی به کمر بسته، هر کدام درست یک یوحنای تعمیدی که از گوربرخاسته»<sup>۳</sup>.

به علاوه آن‌ها بسیار بی‌نزاکت و خشن‌اند. کمی بعد با سه یمنی وارد

۱. همان کتاب، صفحه ۱۹.

۲. همان کتاب، صفحه ۲۶.

۳. همان کتاب، صفحه ۶۲.

### گفت و گو می شود که:

«نه نقشه می فهمیدند و نه حتی سواد داشتند.... چنین می نماید که این یعنی ها فقیرترین حاج عالم‌اند. همه پاره پوره و بذجوری لاغر و با فقر غذایی و اطراف کشتارگاه‌منا، همین‌ها هستند که این دو سه روزه ضیافتی دارند»<sup>۱</sup>.

و بعد به بازار می‌رود و به دنبال تاجران پارچه می‌گردد و از یمنی دیگری پارچه می‌خرد، «یکی شان جوانکی ریش‌دار و خوش سر و زبان»<sup>۲</sup>. آن‌ها با هم چای می‌نوشند و درباره‌ی سیاست گفت و گو می‌کنند، و توضیح می‌دهد که «انگریزی را بدتر از عربی من می‌دانست».

آل احمد به تقاویت‌های نژادی، گروه‌هایی که می‌بیند، آگاه است و در طول سفر از آن‌ها می‌پرسد که از کدام مکتب هستند و چنین نتیجه‌گیری می‌کند که اغلب آن‌ها نمی‌دانند و یا اشتباه می‌کنند. او در گفت و گویی با سه محصل دیبرستانی سعودی:

«وقتی پرسیدم «حنفی» هستید یا «مالکی» یا چه چیز دیگر؟ اول درماندند. و بعد فکری کردند و بعد یکی شان گفت «حنبلی» ولی داد می‌زد که پرست می‌گوید یعنی که شیوع هرهری مآبی در هرجا»<sup>۳</sup>.

ولی مدرسه‌ی قانون حنبی، مدرسه‌ای رسمی در عربستان است.<sup>۴</sup> با این که حساسیت آل احمد نسبت به تقاویت‌های سنی و شیعه آشکار است، قضایت در مورد حساسیت او نسبت به تقاویت‌های ایرانی و عرب مشکل است. او اجداد مردم را به هم ربط می‌دهد. درباره‌ی مردی در مسجد حضرت محمد می‌گوید که پس از نماز جایش را عوض نمی‌کند تا نماز بعدی اش را بخواند و درباره‌ی مرد دیگری که پیش از نماز باد دزمی دهد و بدون وضوی مجدد به نماز می‌ایستد. او

۱. همان کتاب، صفحات ۹۶-۹۷.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۱۸.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۳.

4. The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa, edited by Trevor Mostyn and Albert Hourani (Cambridge : Cambridge University Press, 1988), s.v. "Culture : Islam", by Jan K. A. Howard, pp. 160-177.

چنین ماجراهایی را این طور تلقی می‌کند، «همان خوش مزگی‌ها و صفحه گذاشتن‌های شیعه برای اهل سنت»<sup>۱</sup>. گرچه، کمی بعد، جواد که مثل برادرش است، نقل می‌کند.

«امروز صبح پای رمی جمره (کدام یک، یادم نیست) عربی نشسته بوده و میان چنان رفت و آمدی داشته قضای حاجت می‌کرده. و اصفهانی همدسته‌ی ما گفت «حجی آقا، لابد سنگ برای رمی نداشته‌س. پشكل می گذاشته‌س تا شیطان ره باش بزند» دیگری درآمد که از بس با شیطان بد بوده... و از این قبیل خوش مزگی‌ها»<sup>۲</sup>.

شکی درمورد تعصبات ضد عرب آل احمد نیست. در راه مدینه، اتوبوس گروه مدام خراب می‌شود و راننده از قبول پیشنهاد کمک دیگر رانندگان امتناع می‌کند و آل احمد این را به حساب کله شقی راننده می‌گذارد.

«و سر و صدای مردم درآمده. و زن‌ها ناله و نفرین کنان و رسمًا به هر چه عرب بود فحش می‌دادند. جوری که یکی دوبار دخالت کرد و دادی سر این و آن، که «چرا آن قدر خودتان را باخته‌اید...» ماشین‌های دیگر که می‌گذشتند تک و توک توقی می‌کردند برای همدردی یا همکاری. اما مردک راننده سر قوز افتداد بود؛ یا مجاز نبود؛ یا حقی ازش تلف می‌شد»<sup>۳</sup>.

با این که آل احمد فکر می‌کند شاید دلیل دیگری وجود دارد، حرف خود را پس نمی‌گیرد. نکته‌ی قابل توجه در دیدگاه آل احمد این است که آل احمد زنان را عرب نمی‌داند و فقط مردان عرب‌اند. زن‌ها فقط زن هستند و مردان ملیت عرب را تشکیل می‌دهند. زنان فقط در حوزه‌ی جنسیت حضور دارند. بدین ترتیب او توصیف می‌کند که :

«مرد عربی خمشد و دست زن سیاه پوشیده‌ای را بوسید. از پنجره‌ی یک سواری... به گمانم سوریه‌ای بودند. یعنی که ادای بورزوای فنارسه، وسط صحرای عرفات»<sup>۴</sup>.

۱. آل احمد، خسی در میقات، صفحه‌ی ۴۶.
۲. همان کتاب، صفحات ۹۲-۹۳.
۳. همان کتاب، صفحات ۱۳-۱۴.
۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۸۲.

تصاویر آل احمد از زنان عرب خالی از تملق‌گویی است. او توصیف می‌کند که چه طور زنان محلی بچه‌شان را روی کپل خود نگه می‌دارند طوری که، «کودک اتگار بر کوهان شتری نشسته. یک پای اش روی شکم مادر، و ران دیگر بر پشت او»<sup>۱</sup>. آل احمد در زنان فقط جنسیت‌شان را می‌بیند. اولین زن عربی که او توصیف می‌کند، گدایی در راه احد است:

«و جوانه زن زیبایی داشت گدایی می‌کرد. عرب بود و لگام بسته بود. جلو که آمد در چشم اش خنده‌ای دیدم که در غیر فصل حج باید دید. و چه چشم‌هایی! عین چشم آهو که این همه در شعر خوانده‌ای. اما مثل همه‌ی گفته‌های دیگران، تا سرخودت نیاید نمی‌بینی. عبای سیاه اش سخت نازک بود و زیر آن پیراهن دراز پاره‌ای به تن داشت. حتماً سرداش بود. از پستان‌های کوچک رک زده اش می‌گوییم که زیرپیراهن جم نمی‌خورد. خود من هم سردم بود. تنها یک پیراهن بلند داشتم. به خیال این که عربستان گرم است. امانه در چنان صبح زودی و نه پیش روی چنان زنی...»<sup>۲</sup>.

او اتوبوس مدرسه‌ی دختران را این طور توصیف می‌کند:

«با عبایی همچون شنلی به دوش افکنده؛ و دور گردن چین خورده، و جلویاز. که زیرش پیراهن‌های رنگی یا سفیدشان را می‌دیدی و گاهی که شکاف شتل را باز و بسته می‌گردند. یا دستی تکان می‌دادند، غنچه‌های جوانی روی سینه‌هاشان نمودار. و بر سرهاشان تا گردن سرپوشی از ململ سیاه؛ عین کلاهی بزرگ و جوراب‌هاشان سفید و کفش‌ها نیز. راست اش اول یکرنگی کفش‌ها چشم‌ام را گرفت و بعد با نگاه رفتم بالا»<sup>۳</sup>.

و کمی بعد در مکه دختر دیگری را توصیف می‌کند:

«مکه‌ی اصلی را در این قسمت باید دید و در این کوچه‌ها. کف کوچه‌ها معبّر فاضلاب و هر گوشه‌ای فضولات و خاکروبه ریخته و در چنین مجموعه‌ای یک دختر چهارده - پانزده ساله بر منظر خانه اش نشسته بود

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۰۶.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۶.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۵۱.

و عبای اش را پس و پیش می‌کرد و پر و پاچه‌ی سفیدش را می‌انداخت بیرون. و راستی که چه قدر کم می‌شود زن‌ها را دید...»<sup>۱</sup>.

### در پی گفت‌وگو با محصلان دیبرستانی می‌گوید:

«پس حق دارند اعراب سعودی که گویا در ولایت شان لواط بیش از همه جای عالم است. از روزی که از تهران درآمده‌ام، جز تک و توک زن نامستور ندیده‌ام. و جز تک و توک‌تر زیبایی زنانه و آن سه جوان سخت تر و تمیز بودند و سخت خوش می‌خندیدند و در کلام یکی شان زنگی بود از لوندی زنانه‌ای و تنها یکی شان صدای کلفت مردانه داشت»<sup>۲</sup>.

توجه به این نکته جلب می‌شود که صدای بلند پسران چهارده - پانزده ساله غیرعادی است و شواهدی که آل احمد از همجننس‌گرایی در سعودی بیان می‌کند از آن عجیب‌تر. اظهارنظر او درباره‌ی اندک زنان عربی که احتمالاً زیبا هستند ناشی از دیدگاه جنسی او نسبت به زنان و دیدگاه نژاد پرستانه اش نسبت به اعراب است. هدایت نیز چنین دیدگاه‌هایی داشت. بدوى بودن اعراب آل احمد را به شدت تحت تأثیر قرار داده است، حال آن که زائران تهرانی را این طور توصیف کرده: «...این‌ها که به دعوت بدويت لبیک گفته‌اند»<sup>۳</sup>. لحن کنایه‌آمیز او وقتی آشکار می‌شود که ایرانی‌های اهل راهی حج را با مسافران راهی اروپا مقایسه می‌کند. و چند سطر بعد می‌گوید، «و هیچ اثر از آبادی و شن و شن و شن ... که خسته شدم»<sup>۴</sup>.

آل احمد بدويت و عقب ماندگی را در جای جای عربستان می‌بیند. حتی در معماری مساجد ابوبکر، عمر، علی و زهرا. او «مشک مانند برزنتی برای آب» می‌خشد. به نظرش این را هم از روی مشک‌ها ساخته‌اند و چیزی بدوى و به ذردنخور است:

«همین جور که دراز کشیده بودم - بر فرش پتو و زیر سایه‌ی بی‌مرق

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۰۶.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۳.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۷.

۴. همان کتاب، همان صفحه.

آلچیق-عربی آمد گذشت. طناب بسته بود به گردن یک «پریموس» و آن را لنگر می‌داد و می‌رفت. عین مشکی یا کوزه‌ای. یعنی که حتی مصنوع غربی را به دستور بدويت صرف کردن<sup>۱</sup>؟

به نظرش می‌آید که باید چیزی مناسب آن جا بپوشد و می‌گوید، «این طور که پیداست باید کف پا و فرق سر را سخت از بدويت پوشاند»<sup>۲</sup>. به همین خاطر یک دشداشه و چفیه می‌خرد که لباس‌های ناراحتی اند و دشداشه را این طور توصیف می‌کند، «و خوش مزه پیراهنه بود. عین کله قند»<sup>۳</sup>. و بدین ترتیب به تحقیر لباس مردانه‌ی عرب می‌پردازد، زیرا شانه‌اش خیلی تنگ است، حتی برای همراه‌اش که ترکی اهل اراک است. او برای آن که بتواند بنشیند و بایستد به ناچار دو طرف لباس‌اش را می‌شکافد. پاهای اش از نشستن زیاد در اتوبوس ورم کرده است ولی شک می‌کند که «به گمانم به علت این لنگ و پاچه‌ی باز هم باشد»<sup>۴</sup>. پس اگرچاره‌ی دیگری داشت لباس عربی نمی‌پوشید. وقتی برای پیاده روی می‌رود، این طور لباس می‌پوشد:

«چفیه‌ای به سر انداختم عین روسری. ... چاره‌ی نیست و عجب گرد و خاکی! و عجب آفتایی!»<sup>۵</sup>.

از نظر آل احمد عرب و محیط زندگی اش نه تنها بدوى، بلکه کثیف هم هست. او مدام از دست شویی‌های کثیف زائران شکایت می‌کند:

«مقتضح ترین قضیه وضع مستراح‌ها است. برای هر چادر صد نفره، یک حفاظ کوچک پارچه‌ای برپالای چاله‌ای. همان درماسه کنده. و جا فقط برای یک نفر، وقتی بشنینی زانوهای ات می‌خورد به دو طرف»<sup>۶</sup>.

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۲۰.
۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۱.
۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۸.
۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۳.
۵. همان کتاب، صفحه‌ی ۷۱.
۶. همان کتاب، صفحه‌ی ۹۳.

در مدینه به باغ صفا می‌رود که دست شویی‌های اش از کثیف‌ترین دست شویی‌های ایران هم کثیف‌تر است و خود باغ هم تعریفی ندارد: «نخلستانی مخربه بود و بالای اش آبی از موتورخانه‌ای به استخری می‌ریخت... و چه خاکی و چه گرمایی و چه کثافتی! عین سیزده به در در مثلًاً امام زاده داوودی که بگذاریش زیر نخلستانی در شوش».<sup>۱</sup>

در مورد مدینه می‌گوید:

«و چه مگسی! در عمرم ندیده‌ام. حتی در خرمشهر، حتی در سگزآباد قبل از دد.ت و حتی در شوش دانیال. کجای دیگر را بگویم؟»<sup>۲</sup>

و مکه از آن هم کثیف‌تر است:

«اما چه کثافتی بود توی کوچه‌های سربالایی که به مسجد ابوقیس می‌رسید. مکه‌ی اصلی را در این قسمت باید دید و در این کوچه‌ها. کف کوچه معبر فاضلاب و هر گوشه‌ای فضولات و خاکروبه ریخته.»<sup>۳</sup>

دیگر این که بغل کوه صفا - بیرون خانه‌ی خدا - یک خلای زیرزمینی بزرگ ساخته‌اند. تازگی که رفتم تماشا. چه عفونتی و چه شلوغی و نه یک ذره تهويه. نه حتی یک پنجره.

به راحتی می‌شده است یک تهويه بگذارند؛ اما که به فکر اين حرف‌ها است؟ و مسأله‌ی مهم اين که من نمی‌دانم فاضلاب مکه کجاست؟ در اين شهر سنگی چاه که نمی‌شود زد. لوله‌ی فاضلاب هم که گمان نمی‌کنم داشته باشند. پس چه می‌کنند؟ و آیا همین نیست علت اصلی کثافت شهر؟»<sup>۴</sup>

با این که به نظر می‌آيد مشکل بتوان به مسئله‌ی آلودگی رسیدگی کرد ولی کسی هم به فکر انجام کاری در این مورد نیست.

«و حیف از این قبله‌ی مسلمین که هیچ کس به فکر نظافت اطراف اش نیست. اگر قرار بشود نظافت عالم اسلام را به ملاک نظافت این مکه، به خصوص در ایام حج (چه می‌دانم در غیر ایام حج چه جور است؟) بسنجم که زهی نامسلمانی. باید مکه را دید و زندگی خالی از آب عرب بدوعی شهرنشین شده را، تا دانست که پنج بار وضو گرفتن در روز یعنی چه.

۱. همان کتاب، صفحات ۳۰-۳۱.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۲.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۰۶.

۴. همان کتاب، همان صفحه.

این همه احکام طهارت و نجاست ناظر بر چنین کثافتی است که در آن کوچه‌ها می‌بینی. اما آخر تا کی؟ پس از هزار و چهار صد سال و با این همه وسائل مدرن برای لوله‌کشی و فاضلاب و نظافت، درمکه‌ی کهنه، انگارمی‌کنی هنوزدر محله‌ی جهودهای اصفهانی و عیب کار این است که اگر دو روز ماندن در منا کافی بود و همان آخر روز اول بوی گند قربانی‌ها درآمد؛ اینجا دست کم یک هفتۀ باید ماند و از همان روز اول گندش درآمده بود. بس کنم که خیلی مفتخض است. بدتر از دزفول عهد بوق با آن خلاهای سریbam. از پله‌های آن کوچه‌های مکه که بالا می‌روی، می‌بینی که چه طور و چرا آن اراذل خاکروبه سرپیغمبر می‌ریخته‌اند<sup>۱</sup>.

### در حالی‌که علی‌رغم وجود کثیفی، آل احمد می‌گوید:

«اصلًاً چشم‌های اعراب از آن چه در عراق دیده‌ام (تابستان ۱۳۲۲) خیلی سالم‌تر است. یعنی به علت اختلاف محل؟ یا اثر مداواه‌ها؟ و بهداشت مرتب تری که در این بیست سال در سراسر این سمت عالم نیز رعایت می‌شود؟ هرچه هست چشم‌های از بیماری خلاص شده. پیرها هنوز کورمکوری هستند. اغلب. اما جوان‌ها و جوان‌ترها، چشم‌هاشان درشت و سیاه و درخشان»<sup>۲</sup>.

با این حال او می‌گوید که مردم قادر به اداره‌ی محیط اطراف شان نیستند. او با توصیف درختان کنار جاده‌ی احمد می‌گوید:

«و هر کدام چه نعمتی در چنان برهوت عربستان که قدر درخت را حتی سعودی‌ها هم شناخته‌اند»<sup>۳</sup>.

باز هم او مذکور می‌شود که منظورش عرب‌ها هستند تا محیط. همراه آل احمد، عرفات را به قصد منا ترک می‌کند:

«برفرش، شام خوردیم؛ بیرون از چادرها و زیر سقف آسمان. در حالی‌که بساط‌مان توی کامیون بود و دیگران رفته بودند و بوی الباقی این زندگی بدروی یک روزه در فضا تازه داشت جان می‌گرفت. و چادرها - حالا که مردم نیستند تا پرداختن به ایشان از محیط منفکت کند - عجب زیبا است. از دو سه روز پیش از مراسم عرفات، چادرها را می‌زنند به انتظار حاجاج و بعد هم که حضرات رفتد، دو سه روز دیگرس پاست تا برسند و جمع شان کنند. و سطشان گشته زدم. عین کشته‌های واژگونه و طناب‌ها پاروها و به جای آب، در شن فرو رفتة. (پس «منوچهری» بی‌خود «بدویت سرا» نشده)

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۰۷.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۵۰.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۸.

الباقی این پیک نیک بدبوی عبارت بود از خاکستر اجاقی؛ والباقی لاشه‌ها و گله به گله استخوان ریخته و نه خبری از سگی یا گربه‌ای و اگر قرار بود یکی دو روز بیش تر بمانیم؟<sup>۱</sup>

و جالب تر توصیف زیبایی فریبینده و خطرناک زندگی بدبوی است. شاید اگر آن جا ماندگار می‌شدند دیگر تمایلی به بازنگشت به تمدن پیدا نمی‌کردند. آل احمد می‌گوید که رفتار عرب‌ها و حشیانه و دیوانه وار بدبوی است:

«عرب پیری گذشت. کور. با عصایی به نازکی انگشت، در دست. حتماً از خیزان و پیرمرد دیگری که می‌خواست سوار بشود، برخورد کرد به راننده‌ای. و راننده چنان به خشونت تخت سینه‌اش زد که لقمه در دهان ام سنگ شد... عجیب خشن‌اند. بدتر از این را در حرم پیغمبر دیده‌ام: زن و شوهر جوانی چسبیده به هم می‌رفتند. جمعیت، زن را یک لحظه از شوی جدا کرد. مرد برگشت و با تمام کف دست‌اش به شدت کوبید پشت زن سفید رویی (سوری یا لبنانی) که حایل او و زنش شده بود؛ و با دست دیگر مج زن را جست و چنان به شدت کشید که گفتم الان دست زنک دررفت. بدجوری خشن‌اند. بدجوری بلند حرف می‌زنند. و آی بوق می‌زنند راننده‌هاشان! و بی‌هیچ احتیاجی به آن. و آن راننده که ما را از جده به مدینه آورد! پناه بر خدا».<sup>۲</sup>.

به نظر آل احمد استثنایی در سبعتیت عرب‌ها وجود ندارد. شرط‌های با خشونت رفتار می‌کنند، در مراسم بقیع «شرطه‌ها داشتند حاجاج را بیرون می‌کردند. پایان وقت ملاقات؟... و با ضرب و شتم هم». <sup>۳</sup> و در احد:

«وزن‌های «بدو» و «بربر» می‌آمدند و از لای جمعیت خودشان را می‌تپانندند نزدیک و سر «شرطه»‌ها را که دور می‌دیدند یک مشت خاک از روی قبر بر می‌داشتند و لده دررو. و شرطه‌ها هجوم کنان و فحش بر لب و عگال‌هاشان، همچو شلاق در دست. جوری شد که حتی جواد با آن همه نرمی و خنده رویی، سخت کلافه شد و یخه‌ی یکی شان را گرفت که «انت الكلب! انت اليهودی!» ازش انتظار نداشتمن».<sup>۴</sup>.

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۸۳.
۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۸.
۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۲.
۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۹.

کمی بعد «شرطه‌ای هم که جواد چنان خطابی بهش کرد، تعریضی نکرد. این طور که برمی‌آید سخت‌گیزی سعودی‌ها امسال کم‌تر است».<sup>۱</sup> و اتهام شرطه‌ها را تعدیل می‌کند:

«و مردی داشت نزدیان نقره‌ی پایی محراب سلطان سلیم را (محراب امام، مسلط بر جماعت است) چنان تکان می‌داد که گفتم الان کنده می‌شود. یعنی که حاجت می‌خواست، پس گاهی شرطه‌ها هم حق دارند».<sup>۲</sup>

آل احمد در «غرب زدگی»، پادشاهی ابن سعود را از نوع افراط و تقریطی رسوم پیش از اسلام معرفی می‌کند. و در «خسی در میقات» او دولت سعودی را به حماقت، بدوبیت، بی‌کفایتی و طمع متهم می‌کند. در اینجا عرب بیگانه استعاره‌ای از ایران است: نقد رژیم سعودی به منظور نقد رژیم پهلوی به عنوان حکومتی خودکامه آمده است و علت کاربرد این استعاره سانسور است.<sup>۳</sup> اگر چه چنین انتقادی خالی از تعصبات‌های ضدعرب اونیست. اوطنی کتاب مدام درباره‌ی کیفیت پایین و یا کمبود تسهیلات ضروری از اتوبوس تا دست‌شویی مخصوص حجاج شکایت می‌کند:

«در مدتی که توی اتوبوس به انتظار حرکت از جده نشسته بودیم می‌دیدم که چه قدر حمال فراوان است. و در آبادی‌های وسط راه چه قدر فقیر. و فقط کور و افلیج! اما امان از جده و حمال‌های اش! اصلاً انگار بار اصلی این مراسم حج به دوش حمال‌هاست. حمال‌های بی‌باربند و بی‌کوله بار و دست خالی. و چه مهم! بسته‌ی طناب از کارخانه رسیده را که راننده برای پیچیدن بارها تحویل شان داد، گره‌اش را با دندان باز کردند، و بعد آن جایی را که می‌خواستند ببرند، گذاشتند روی آسفالت و با یک تکه سنگ، درست ده دقیقه کوبیدند تا پاره شد. حتی چاقوی جیبی نداشتند و راننده هم ایستاده بود و می‌دید. ولی کمکی یا ابزاری برای بردین... ابدی. حمال‌ها سه چهار نفری کوشش می‌کردند، و همه دست خالی، و طناب سخت تابیده بود و از کتف بود و چنان شق بود که حتی تا نمی‌خورد.

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۰.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۴۱.

3. Hillmann, "Introduction", *Lost in the Crowd*, p.xxi.

عالی ترین نمونه‌ی رابطه‌ی سازنده بودن و مصرف کننده بودن! هر چه ماشین دقیق‌تر، مصرف کننده مبتدی‌تر و بدبوی‌تر. درست است که راه بردن پانصد هزار خارجی در مدتی کم‌تر از یک ماه برای مملکتی که فقط پنج شش پرایه‌ای عده جمعیت دارد کار ساده‌ای نیست؛ اما به هر صورت دیده می‌شود که برای حج هیچ نوع تشکیلاتی از قبل فراهم نیست. امر حج را رها کرده‌اند به درمانده‌ترین، بدبوی‌ترین، تعلیمات ندیده‌ترین و فقیرترین لایه‌های اجتماعی<sup>۱</sup>.

### آل احمد از وجود فقر و گدا سراسر عربستان سعودی گله دارد:

و امان از گداها. زن و بچه و پیر و جوان. و نه تنها کور و افایچ و ناقص، بل که سالم هم. در همان یک ساعت گشت، هر چه پول خرد که داشتم، مخصوص شد.<sup>۲</sup>

و بعد این حضرات فروشنده‌ی دوره‌گرد، که دسته دسته زیر چادرها می‌گردند. و گداها و گداها. انواع و اقسام. دیگر حوصله ندارم تک تک شان را یادداشت کنم. فقط یکی شان جالب بود که زنکی بود عرب. با شرحی طومار مانند به عربی در دست. که هم خمس می‌شود بهش داد و هم زکات. مهر و امضای فلان صاحب فتوای عرب پای اش. و با کفش و بی‌کفش. و بی‌کفش‌ها کثیف‌تر از کفش‌دارها، و برعکس. و یخ‌فروش و سیگار‌فروش و پرتقال‌فروش و گدا و اسباب بازی فروشی و گدا و گدا و گدا و همه «فی سبیل الله» گویان<sup>۳</sup>.

بیش آن احمد به او اجازه نمی‌دهد که عقب‌ماندگی و فقر را علت و معلول بداند، او از وجود دلایل اقتصادی، سیاسی و اجتماعی ناگزیر اطلاع دارد:

«فقیری که از راه حج و به طفیل حاج نان می‌خورد؛ و حمال بازی قضیه، چنان به نفع دستگاه عهد بوقی سعودی است؛ و چنان زیربنای درخوری است برای آن حکومت؛ که گمان نمی‌کنم به این زودی مقدمات از بین بردن اش را فراهم کنند».<sup>۴</sup>

«این امن و امان تبلیغاتی عربستان از کجاست؟ و اصلاً آن داستان‌های

۱. آل احمد، خسی دو هیقات، صفحه‌ی ۱۴.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۸۲.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۹۳.

۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۹۱.

افواهی درست است یا نه؟ حاجی احتیاجی به دزدی ندارد. مثلاً غنی است. و بعد هم به زیارت آمده و به عبادت. ولی اهل محل؟ گدا و فقیر که فراوان است. و حمال و حمال... اما هنوز کسی از دزدی خبر نداده. نظامی نمی‌بینی. اما پاسیبان (شرطه) همه جا می‌گردد. حتی داخل مسجد النبی. و حضورشان در حدودی آزار دهنده<sup>۱</sup>.

با این‌که آل احمد هرگز کسی را با دست و پای قطع شده ندیده، از این نوع مجازات که آن را متعلق به عرب عقب مانده می‌داند شکایت دارد:

«مردکی لئگ، با چوب زیر بغل آمد و روی شن‌های خنک حرم نشست. یعنی اول شن‌های داغ را کثار زد تا خنکی ظاهر شد و بعد نشست. اول گمان کردم یکی از آن‌هاست که پای اش را به دزدی بریده‌اند، به رسم عرب سعودی. (گویا هنوز هم از این نوع حدها می‌زنند). ولی وقتی نشست، دیدم که مادرزاد است. با کف پای ناقص و چروکیده<sup>۲</sup>.

در واقع، چنین به نظرمی آید که در انتقادهای آل احمد تعصب ضد عرب، از دولت سعودی پررنگ‌تر است. آل احمد به دلیل کمبود پزشک و تخت بیمارستان علی‌رغم درآمد نفت و حجاج نتیجه‌گیری می‌کند که: «سر این عربیت جاهلی سلامت باد که به اسم اسلام، در این گوشه‌ی عالم حکومت می‌کند»<sup>۳</sup>. سپس به توصیف پزشکی می‌پردازد که دچار خون‌ریزی شده که نشان دهنده‌ی وضعیت نابه سامان بهداشت عمومی در سعودی است<sup>۴</sup>. و تأکید می‌کند درآمد حاصل از نفت، «تنها نرdban صعود تو پود از عربیت چادرنشین جاهلی، به حکومتی متعصب»<sup>۵</sup>.

البته منظور او تنها عربستان سعودی نیست؛ پذیرش مفهوم ملی گرایی عرب سعودی برایش بسیار مشکل است، بدین معنی که چنین مفهومی پوشالی و نابالغ است... می‌گوید: «روزنامه‌های عربی محل، امروز پر بود از پز و افاده، به خاطر این که پرده‌ی حرم را امسال خودشان

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۵۵.
۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۱۴.
۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۴۵.
۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۱۸.
۵. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۹.

ساخته‌اند و از مصری‌ها نپذیرفته<sup>۱</sup>. و در مورد محصلان دبیرستانی می‌گوید، «جوان‌هایی بودند شوق‌زده‌ی ملیت عربی و قدرت آینده‌اش»<sup>۲</sup>. و در مورد راننده تاکسی که در شهر جده می‌بیند و در مورد جمعیت عربستان از او سئوال می‌کند، در پانوشت می‌آورد:

... هرچه باشد او هم حق داشت که به عنوان ملت پرستی (اگرچه عربی) برای یک مسافر غریبیه بادی در آستین بیندازد و پیزی والخ...<sup>۳</sup>.

به هر حال در اینجا نسبت به ملی‌گرایی عرب توجه نشان می‌دهد. همین توجه در «غرب‌زدگی» نسبت به ملی‌گرایی رسمی پهلوی وجود دارد. این مسئله از نظر او کژانگاری به منظور ایجاد تفرقه بین مردم و حفظ قدرت حاکمان است. تقدیر سیاسی آل احمد در گفت و گوی طولانی‌ای با یک افسر جوان ارتض سعوی عیان می‌شود. توصیف او از آن مرد تزار پرستانه است:

«خودش از اعراب «عنیزه». هیچ فکر نمی‌کردم که عرب عنیزه هم عین آدم‌ها باشد»<sup>۴</sup>.

علوم می‌شود که طرف گفت و گوی او کمونیست است و صحبت‌های آن‌ها سیاسی می‌شود. او توضیح می‌دهد که رأس‌المليه ترجمه‌ی واژه‌ی کاپیتالیسم است، و بعد درباره‌ی اسرائیل گفت و گوی می‌کنند. مسئله‌ی آل احمد در مورد اسرائیل، حضور آن‌ها در فلسطین نیست، بل فعالیت‌های اسرائیل به عنوان عامل کاپیتالیسم خارجی، مثل آرامکو و دیگر شرکت‌های نفتی است. او رفتار ناصر را در برابر اسرائیل نوعی عوام فریبی می‌داند، و گوشزد می‌کند که دشمن واقعی اعراب شرکت‌های نفتی هستند نه اسرائیل. با این حال افسر اصرار دارد که، «اسرائیل را اول در قصور ملوک عرب باید کشت، بعد در خود فلسطین»<sup>۵</sup>. و رهبران

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۶۹.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۲.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۹.

۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۷۲.

۵. همان کتاب، صفحه‌ی ۷۳.

مخالف عرب باید برکنار شوند و فلسطین آزاد شود. کمی بعد آل احمد درباره‌ی گفت و گوی شان می‌نویسد:

«اسراییل را کاشته‌اند در دل سرزمین‌های عربی، تا اعراب را در حضور مزاحمت‌های او فراموش کنند مزاحمت اصلی را... سرمایه‌های فرانسوی و آمریکایی».<sup>۱</sup>

آل احمد وقتی درباره‌ی دوره‌گرد قهوه‌فروش که بیشتر به گداها می‌ماند، صحبت می‌کند، بار دیگر از فلسطین می‌گوید، و ادامه می‌دهد.

«این اعراب غزه که از فلسطین گریخته‌اند انصافاً بجهوری بین‌ریش اسلام مانده‌اند. و چند سال است از آن واقعه؟ ده سال می‌شود. این حضرات را همچنان به بی‌تکلیفی زیرچادرها به گدایی نشانده‌اند و وسیله‌کرده‌اند برای جداول میان مصر و اسراییل. نه کاری، نه اسکانی، نه امکان برگشت به اسراییل و نه اجازه‌ی ورود به مصر...».<sup>۲</sup>

باز هم، آن‌چه مد نظر آل احمد است، مسئله‌ی اشغال فلسطین نیست، بل وجود اسرای فلسطینی و نزاع بین اسراییل و مصر است.<sup>۳</sup>. ولی با نگاهی منصفانه‌تر درمی‌یابیم که مسئله‌ی اسرائیل و فلسطین، پس از جنگ ۱۹۶۷ در نظر او رنگ عوض می‌کند.

در طرح انتقادی آل احمد درمی‌یابیم که او می‌خواهد کنترل مکان‌های بین‌المللی مکه، مدینه، عرفات و منرا را از اختیار دولت سعودی خارج کند و به دست کنسولی از ملل اسلامی بسپارد، زیرا دولت سعودی اکنون نماینده‌ی برابریت مکانیزه شده است<sup>۴</sup> :

«بحث در این است که سالی یک میلیون نفر آدم در این مراسم شرکت می‌کنند که اگر نظمی می‌داشت و تسهیلاتی و آدابی و نوجویی‌ها، چه قدرتی می‌توانست داشته باشد. آخر مرد مسلمان امروز که عربیت جاهلی

۱. همان کتاب، همان صفحه.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۶.

۳. تاخ ترین عارضه‌ی عرب سنتیزی مفترض و بی‌بهای روش فکر ایرانی، که حاصل تبلیغات یهودیان است، بی‌تفاوتی آن‌ها نسبت به مسئله‌ی فلسطین است. خود من غالباً این جمله را از دهان آن‌ها شنیده‌ام که می‌گویند: «اجازه دهیم اسراییل این عرب‌های سوسن‌مارخوار را بکشد که آمدند، تمدن کهن ما را به باد دادند و ما را به این روز نشاندند». (ویراستار)

۴. همان کتاب، صفحات ۹۱، ۳۱.

را نپذیرفته یا جاهلیت عربی را، تادوام دهنده باشد، به چنین بدويتی!»<sup>۱</sup>.

اتهامی که آل احمد به دولت سعودی وارد می کند این است که بیشتر به مسائل خودش می پردازد و کمتر از مناسک و مکان های مقدس اسلامی حفاظت می کند. در توصیف جده می گوید:

«... از بغل قبر حوا گذشتیم. دیواری قطور و دراز عین دیوار کوتاه یک یخچال کهنه؛ و دری باریک و کوتاه بر گوشه ای از آن؛ و به والذاریاتی افتاده! بدتر از بی نام و نشان ترین امام زاده ها؛ مثلاً در ابرقو، و مادر بزرگ بشیریت! و بعد از بغل وزارت خارجه گذشتیم و چه عظمتی! و بعد از بازار بدبو که هنوز شلوغی اش نخواهد بود. و بعد از کنار «القصر الملك المعمّم»، با دیواره اش سر به فلک کشیده و دروازه اش زیر حراست سربازان چفیه بسته و مسلسل به دوش. و بعد از کنار دیوار کوتاهی، دست اندان مانند، که دور یک زمین عظیم کشیده بودند. «المصلی»؛ محل نماز جمعه»<sup>۲</sup>.

در مدینه، در مسجد حضرت محمد، در مورد زن بربری که لیوان آب توزیع می کند، می گوید:

«گله به گله پای ستون های مسجد، سینی مستطیلی از آهن سفید گذاشته؛ پر از کوزه های یک جرعه ای، همه خالی. و روی ظرف آهنی با طمطراق نوشته: «وقف وزارة حج والوقف!» به جای ده بیست تا آب سردکن بر قی که توی هر دایره ای دولتی هست. به هر صورت این همه خبر دیگری از نظم در کار حج! و از نظارت دولت سعودی؛ و دل سوزی اش به حال حجاج!»<sup>۳</sup>

اتهام دیگری که به دولت سعودی وارد می کند این است که به مراسم زائران شیعه احترام نمی گذارد. در گورستان احد:

«دو دسته حجاج ایرانی این بر و آن بر نشسته و نوحه خوان هاشان در منتهای هیجان و در دستگاه شور، نوحه ای می خوانند که دل سنگ آب می شد. و حجاج گریه کنان و به سر و سینه کوبان و همه ای این دستگاه بر پای کوه احد، شمال شهر مدینه. و آبادی احد بر دامنه اش و دسته ای از

۱. همان کتاب، صفحه ۸۵.

۲. همان کتاب، صفحه ۱۰.

۳. همان کتاب، صفحه ۴۰.

حجاج بر گوشه‌ای از قبرستان نماز می‌خواندند. در نیم سایه‌ی دیوار پشت سر هم ایستاده گمان بردم که از آفتاب گریخته‌اند. اما دیگران وسط قبرستان ایستاده و نماز خوانان که دو سه تا جوانک عرب رسیدند به نهی از منکر که «حرام! حرام! و لا تجعلوا قبور آبانک مسجدًا...»<sup>۱</sup> و مکرر کننده‌ی آیه و دور زننده و پرشور. ولی گوش کسی بدھکار نبود.<sup>۲</sup>

به خصوص این که دولت سعودی به شیعیان اجازه نمی‌دهد مقابر امامان شیعه را در بقیع علامت گذاری کنند. برادر آل احمد در آن گورستان کار کرده و توائسته مرزسنج چینی دور چهار قبر بگذارد و حالا همان برادر در آن قبرستان مدفون است و او از سنگ قبرهای خرد شده می‌گوید:

«وهابی‌ها چهل سال پیش، وقتی به حکومت عربستان رسیدند، یعنی فقط به تعصب و هابیگری چنین کردند؟ ... یا شاید حضور رجال مذاهب مختلف اسلام دریک جا در حکم شاهانی بوده که درگلیم محصور این اقلیم خاکی نمی‌گنجیده...؟ یا شاید می‌خواسته اند جوار بارگاه پیغمبر هر بقیه‌ای را از خودنمایی بازدارند...؟ آخر فاصله‌ی «بقیع» تا مسجد پیغمبر دویست متر هم نیست. نه ... از این سعودی‌ها - آن هم در آن زمان - نمی‌شود سراغ چنین شعوری را گرفت. کسی که این تعبیر و تفسیرها را بد است عقل اش به این هم می‌رسد که به جای گور این همه بزرگان بنای یادبودی وسط بقیع بگذارد و اسم همه‌ی ایشان را به ترتیب تاریخ تولد و مرگ‌شان، بر سنگ بنا نفر کند. چاره‌ای نیست جز این که بگوییم سعودی‌ها لیاقت اداره‌ی این مشاهد را ندارند. مدینه و مکه را باید از زیر نگین این حضرات بیرون کشید و دو شهر بین‌المللی اسلامی اعلام کرد.... اما من احمق یا توی سعودی بسیار عاقل! چه حق داریم مقدسات ایشان را با خاکی یکسان کنیم که زندگی روزانه‌ی آن هاست؟»<sup>۳</sup>

ولی باز هم این جهل و بدوبیت عرب است که در قالب خودکامگی دولت سعودی درآمده و مورد انتقاد آل احمد است. در توصیف مسجد حضرت محمد در مدینه می‌گوید:

۱. یعنی که «حرام است، حرام، بر گورهای پدران خود نماز نخوانید». [زیرنویس آل احمد، خسی در میقات].

۲. آل احمد، خسی در میقات، صفحه‌ی ۳۰.

۳. همان کتاب، صفحات ۲۸-۲۹.

و اصلًا در خود بنای مسجد النبی، چنان اهمالی کرده‌اند که نگو. با یک معماری نیمه آندرسی - نیمه عثمانی، و با پوشش سیمانی تخته تخته؛ تنها در سه رنگ. قطعه‌های بزرگ سیمانی سیاه و خامه‌ای و خرمایی را لای هم گذاشته‌اند و رفته‌اند بالا. و پوشش سقف تکه‌های بزرگ‌تر و یکسره. تکیه کرده بر تیرآهن‌های لابد مخفی شده در پوششی از سیمان به جای این همه سنگ سیاه زیبا که اطراف مدینه است و می‌توانسته‌اند به راحتی بتراشند و بگذارند روی بنا. ولی شاید نمی‌خواسته‌اند که مسجد النبی سیاه باشد؟ ... غیر از پایه‌های مسجد که از تو مرمر است و از بیرون سنگ خار، پوشش باقی ساختمان به آن عظمت همه از تکه‌های سیمانی است و حتی گل دسته‌های به آن بلندی کف راهروها و رواق‌ها نیز مرمر است. سفید و سیاه. خیلی دل ام می‌خواست بدامن معمار بنا که بوده تا یخه‌اش را بگیرم و بگویم : «حضرت! عظمت ماورای طبیعی چنین بنای را از ساده‌ترین عوامل طبیعت باید ساخت. در سنگ باید جست، نه در این تکه‌های قالبی و سیمانی و اگر روزگاری بود که عثمانی‌ها چنین برش منکسری به دهنۀ‌ی طاق‌ها می‌دادند؛ یا آندرسی‌ها موزاییک هفت رنگ را برای کف و دیوار بناها زینت می‌کردند؛ در اقلیم دیگری از عالم می‌زیستند و در زمانه‌ی دیگری. و تو که امروز مأمور ساختمان چنین عظمتی بوده‌ای در مدینه، آیا به عقل ات نرسیده است که از همه‌ی ممالک مسلمان، مهندسان و معماران را به کمک بخواهی؟ و آخر مشورتی با آن که طاق و ضرب و مقرنس را از هند تا آندرس بردۀ؟...»<sup>۱</sup>

### کمی بعد مکه را هم به همان شیوه توصیف می‌کند :

«این طور که پیداست تا سال دیگر خود کعبه را هم از بتن خواهند ریخت. به همان سبک مسجد النبی. نه تنها «مسعا» میان «صفا» و «مروه» الآن بدل شده است به یک راهروی عظیم و دو طبقه‌ی سیمانی، بلکه دور تا دور «خانه» دارند از تو یک شبستان چهارگوش و دو طبقه‌ی می‌سازند تا شبستان قبلی دوره‌ی عثمانی را خراب کنند. هم الآن یک طرف شبستان قبلی را برداشته‌اند. آن طرفی که به «مسعا» است. لابد تا یکی دو سال دیگر، اصلاح دیگر را هم خراب خواهند کرد. درست است که پاگرد (مطاف) دور خانه گسترده‌تر خواهد شد و جماعت بزرگ‌تری - سه چهار برابر جماعت فعلی - دور حرم طواف خواهد توانست کردن؛ اما تمام حرف بر سر این تخته‌های سیمان است که روی پایه‌های بتنی می‌چسبانند و ده

برو بالا... این سنگ خارای نجیب و زیبای دم دست افتاده، و آن وقت مدام سیمان و قالب سیمانی. این طور که پیداست از شبستان قدیمی فقط دو سه تا مناره اش را حفظ خواهند کرد. کف مطاف دور کعبه را با مرمر پوشانده‌اند. دایره‌های درون هم. در سعی میان صفا و مروه جماعت بیشتر بود و در طواف کمتر. آفتاب که شروع می‌کند به داغ شدن، طواف خلوت می‌شود.

الآن در طبقه‌ی دوم شبستان جدید نشسته‌ام و دارم قلم می‌زنم و از این بالا کعبه درست نصف آن چیزی می‌نماید که گمان می‌کرده‌ام. آن بندۀ‌ی خدایی که معمار این شبستان جدید بوده گویا متوجه نبوده که وقتی نسبت‌ها را به هم زدی، مفهوم معماري را هم عوض کرده‌ای. کعبه در همان قد و قامت سابق مانده. اما شبستان را دو برابر وسیع کرده‌اند و بلند و آیا صلاح هست که خود کعبه را هم دست بزنند؟ و بلندتر و بزرگ‌تر؛ و لابد از بتون بسازند؟!

و خیابان‌ها «فلورسنت» پوشیده؛ و نیمه آسمان خراش‌های سیمانی و رنگارنگ کنار خیابان‌ها؛ و رنگ‌آمیزی تند در و پنجره‌های فو: سبز چمنی و سرخ جگری و از این قبیل... سخت دهاتی. که بدجوری شهر را از ریخت انداخته.<sup>۱</sup> و دور خیابان‌ها پر از لامپ مهتابی. و گلدهسته‌های عظیم خانه‌ی خدا هم، و خود خانه هم. وقتی خدا به این دلخوش می‌کند که برگوش‌های از بساط این زمین خانه‌ای داشته باشد؛ باید بداند که آن زمین روزگاری به دست حکومت سعودی خواهد افتاد و به اجبار صدور نفت در و دیوارش پر از «نئون» خواهد شد. بحث در این نیست که چراگ موشی جای «نئون» بگذارند. بلکه در این است که چرا نباید برای چنان عظمتی نوع خاصی و شکل خاصی با طرحی خاص، از لامپ به همان کمپانی هاسفارش بدهند. و آخر تُشخّصی! و نه این که حق خانه‌ی خدا یک مصرف‌کننده‌ی عادی «پنسیلوانیا»!<sup>۲</sup>

آل احمد حتی تقویم قمری اسلامی را هم چیزی منحصر به اسلام عرب سعودی می‌داند و از آن انتقاد می‌کند:

«به قولی یک روز و به قول دیگر دو روزی اختلاف خواهد بود. میان اعلام این حضرات سعودی و رؤیت هلال در تقویم‌های شیعیان. ولی بسیار روشن است که عید را به افق این جا باید گرفت. بایانی که از اندونزی

۱. همان کتاب، صفحات ۵۸-۵۹.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۶۰.

۳. همان کتاب، صفحات ۶۰-۶۱.

می آید با آن که از ترکیه آمده حتماً تقویم های قمری شان جور نیست. در حالی که اعمال را اینجا باید به جا آوردن. و ببینم اصلاً چرا نباید بتوان فصل حج را در یک نقطه‌ی سال ثابت نگه داشت؟ غرض ام سال شمسی است. و مگر در اصل چنین نبوده؟ تا این طور نباشد که حجاج ممالک شمالی حج شان را بگذارند برای سال‌هایی که عید قربان به زمستان است؟ و دیدم که حج با این تقویم قمری، اسلام را در نواحی استوحاً محدود کرده است».<sup>۱</sup>

البته کمی بعد به نظر می‌رسد که حرف خود را نقض می‌کند. او در مورد کاربرد تاریخی تقویم قمری در منطقه صحبت می‌کند. تا وقتی تقویم منحصرأً مورد استفاده اعراب قرار نگرفته، موجه است!

«دیگر این که امشب فهمیدم چرا اینجا ماه قمری را ملاک اعمال کرده‌اند و نه شمسی را. یعنی در این نواحی، از بابل قدیم گرفته تا مصر. چون ماه شمسی در این اطراف نمی‌تواند معنی داشته باشد. زمستان اش عین پاییز است و هر دو عین تابستان. ناچار ماه قمری را گرفته‌اند. به خاطر روشنایی شب‌های خنک. به همین دلیل مراسم مذهبی معمولاً در نیمه‌ی اول ماه است. ۱۰ ذی‌حج، ۱۸ ذی‌حج، ۱۵ شعبان، سوم ربیع، عاشورا (دهم محرم) و همین جور... یعنی مراسم مذهبی و اعیاد و عزایها اغلب وقتی است که ماه بلند و پر است؛ یا دارد بلند می‌شود. تا بیابان که شب‌ها خنک است، برای ادای مراسم، روشن هم باشد».<sup>۲</sup>

ولی موضع آل احمد در برابر زبان عربی کاملاً متفاوت از موضع اش در برابر اعراب است. زیرا همان‌طور که در «زیارت» اشاره کرده، زبان عربی به عنوان زبان مذهب مورد احترام است. او می‌گوید که زبان عربی زبان خوب و شیوه‌ای است و بر نقش آن در انتشار سنت اخلاقی تأکید می‌کند. زبان عربی، به عنوان زبان مذهب، قدرتمند است:

«امروز صبح چنان حالی داشتم که به همه سلام می‌کردم، بی‌هیچ احساسی

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۱.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۹۷.

۳. این مکاشفات و استدلالات آل احمد، آن گاه که کاربرد تقویم قمری را بسیار پیش از اسلام و بسیار دورتر از سرزمین‌های عربی نیز جاری و معتبر می‌بینیم، مفرح است. (ویراستار)

از ریا برای نماز؛ یا ادا در وضو گرفتن. دیروز و پریروز هنوز باورم نمی‌شد که این منم و دارم عین دیگران یک آداب دینی را به جا می‌آورم. دعاها همه به خاطرم هست و سوره‌های کوچک و بزرگ که در کودکی از بر کرده‌ام. اما کلمات عربی بر ذهن ام سنجینی می‌کند. و بر زبان ام و سخت هم. نمی‌شود به سرعت از شان گذشت. آن وقت‌ها عین وردی می‌خواندم شان و خلاص. ولی امروز صبح دیدم که عجب بار سنجینی می‌نهند بر پشت وجودان. صبح وقتی می‌گفتیم «السلام عليك ايّها النبّي» یک مرتبه تکان خوردم. ضریح پیش رو بود و مردم طواف می‌کردند و برای بوسین از سر و کول هم بالا می‌رفتند و شرطه‌ها مدام جوش می‌زدند که از فعل حرام جلو بگیرند... که یک مرتبه گریه ام گرفت و از مسجد گریختم<sup>۱</sup>.

اوکه تحت تأثیر پسر علی بن وئیل قرار گرفته در توصیف اش می‌گوید:  
 «شیرین زبان. گمان نمی‌کردم در عربی هم بشود چنین کودک شیرین زبانی داشت». <sup>۲</sup> و <sup>۳</sup>

به هرحال، آن چه آل احمد در «زيارة» و «الگمارک والمکوس» هم نشان داده، تمایز بین زبان عربی قرآن و زبان عربی محاوره‌ای به خصوص توسط اعراب است. بدین مفهوم که او بین زبان عربی مذهبی و غیر مذهبی تقاضت قائل است. او برای تمرین عربی با اعراب به گفت و گو می‌پردازد:

«از مسجد که درآمدم رفتم توی یک قهوه خانه. ... به قصد تمرین عربی<sup>۴</sup>. پسر جوانی گوشه‌ای نشسته بود، که سلامی و حال و احوالی؛ و ایضاً به قصد تمرین عربی کشیدمش به سووال<sup>۵</sup>. پرسیدم که راه مسجد فتح همین است؟ ایضاً به قصد تمرین عربی<sup>۶</sup>.

وقتی عصبانی می‌شود دیگر عربی صحبت نمی‌کند، زیرا دیگر علاقه‌ای

۱. همان کتاب، صفحات ۲۱-۲۲.

۲. همان کتاب، صفحه ۵۴.

۳. و این هنوز آل احمد است که مؤلف وی را در موضع میانه تصویر می‌کند، و وای به قماش هدایت و اخوان ثالث و نادرپور دیگران. (ویراستار)

۴. همان کتاب، صفحه ۱۷.

۵. همان کتاب، صفحه ۲۵.

۶. همان کتاب، صفحه ۴۹.

به مصاحبته به زبان عربی ندارد. بنابر این آن چه القامی شود این است که دانستن عربی مهم تر از شناختن اعراب است. با این که آل احمد می گوید زبان عربی خودش خیلی ضعیف است، در مورد زبان عربی کسی دیگر می گوید که دست و پاشکسته و وحشتناک است. در حالی که فقط آل احمد منظور او را درست نفهمیده است. در فرودگاه حجاج، دو عرب سعودی را توصیف می کند که :

«دو تا جوان موسرخ فرنگی با تمباوهای کوتاه... به عربی شکسته بسته ام از جوانکهای سعودی پرسیدم، مگر اینها مسلمانند که آوردهای شان اینجا؟ یا نفهمیدند چه گفتم یا نخواستند جوابی بدھند. اما کلمه‌ی «مسلم» را هر کری از هر لالی می تواند بشنود!»<sup>۱</sup>.

به نظر آل احمد مسئله ضعف او در عربی حرف زدن نیست بل، امتناع لجوچانه‌ی اعراب در درک نکردن اوست. آل احمد وقتی درک نمی شود، آزرده خاطر است. وقتی به کتاب خانه‌ای می رود، در مورد راهنمای کتاب خانه این طور اظهار نظر می کند :

«این که ایرانی ام و اهل کتاب و بعد سئوال و سئوال... که یارو درماند. رسیس کتاب خانه بود. اما عربی آب نکشیده را نمی فهمید».<sup>۲</sup>

وبالآخره دستیار افغانی اش را صدا می زند تا با آل احمد صحبت کند. تنها جایی که آل احمد مشکلی در برقراری ارتباط ندارد، قهوه خانه است. او در آن جا تخم مرغ، نان، چای نعنا سفارش می دهد : «عربی ام را فهمید».<sup>۳</sup>. در غیر این صورت می گوید :

«اما با این اعراب که نمی شود حرف زد. دو کلمه می خواهی بگویی تازه به هزار زحمت. و اغلب عربی ات را نمی فهمند».<sup>۴</sup>

آل احمد مشکل را در دیدگاه اعراب می داند نه در کاربرد غلط زبان عربی خودش. در دو موقعیت مختلف، یک عرب و یک ایرانی درباره‌ی سبیل اش

۱. همان کتاب، صفحه ۹.

۲. همان کتاب، صفحه ۵۲.

۳. همان کتاب، صفحه ۳۷.

۴. همان کتاب، صفحه ۵۰.

از او سئوال می‌کند و هر دو پار او حالت تدافعی به خود می‌گیرد و آن‌ها را عصبانی می‌کند. با این حال می‌گوید:

«و تازه آن بابای فارس که می‌خواست بداند از کدام فرقه‌ام، در جست و جوی امنیتی بود. می‌خواست در وجود من همدندانی برای خودش در غربت یک لحظه‌ی سفر بجاید. اما این جوانک عرب اهل یک محل زیارتی بود؛ و به هر صورت رجحانی برای خودش قابل بود. عین فرانسوی‌ها در محیط زیارتی پاریس و رفتارشان با خارجی‌ها. یا عین اهالی مشهد».<sup>۱</sup>

شاید رفتار عرب را بتقان با در نظر گرفتن ساکنان مکان مقدس توجیه کرد و لی توضیح آل احمد در مورد رفتار ایرانیان مقاعد کنده نیست. پر واضح است که قضاوت و فهم او بیش تر تحت تأثیر ملیت مردم بوده است.

زبان عربی مردم غیر عرب، زبان رایج مسلمانان است که در سراسر دنیای اسلام فهمیده می‌شود و ابزار قدرتمندی برای اتحاد اسلامی است. ولی زبان عربی مردم عرب برای آل احمد مسئله‌ای است. وقتی صحبت‌های سه پاکستانی را به عربی می‌شنود، در مورد یکی می‌گوید که سلیس و بلیغ عربی صحبت می‌کرد و در مورد دیگری می‌گوید:

«با ریخت هندی، و به عربی نسبتاً فصیح چیزی می‌گفت، ... و با چه زبانی حماسی! ثنایای بالاییش پیش آمده بود و لب‌هاش به هم نمی‌آمد. اما از ایمان می‌گفت و از اسلام و از این که در اتحادش چه خطری برای عالم غرب هست».<sup>۲</sup>

کمی بعد در مورد غیر عرب دیگری می‌گوید: «یکی شان غیر عرب بود و به عربی کتابی وعظ می‌کرد که بدجوری یاد سعدی افتادم».<sup>۳</sup> در این‌جا او عربی را کاملاً از عرب جدا می‌کند و آن را به شاعر فارسی و قهرمان فرهنگی ایران نسبت می‌دهد.

در پایان «خسی در میقات» آل احمد از خود می‌پرسد چرا به این زیارت آمده است، و به پرادرش فکرمی کند که، «آمده بود این‌جا تا در حوزه‌ی

۱. همان کتاب، همان صفحه.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۸.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۵۵.

اقتدار و هابیگری الباقی تشیع را زنده نگه دارد»<sup>۱</sup>. و در عربستان فوت کرد. با دیدن مادر و فرزندی که از میان جماعت زائر به سوی کعبه در حرکت بودند، درمی یابد که:

«مگر ندیدی که صاحب این خانه آن زن بود؟ و راستی او به چه کار آمده بود؟ که چنین بی محابا، حضور زنانه‌ی خود را از میان صفوی بسته‌ی مردان به نماز نشسته، تا پای حجر می‌کشید؟ و دیدم که برآوردن تنها یک حاجت این زن ... می‌ارزد که کعبه قرن‌های قرن همچو دیوار ندبه‌ای تکیه گاه هر سرخسته‌ای باشد؛ برای این بشریت تنها مانده‌ی درمانده به فقر و ظلم و نابه سامانی»<sup>۲</sup>.

### به نظر منوچهر درّاج :

«آل احمد با انجام مراسم زیارت حس می‌کند دوباره متولد شده است. درمکه احساس آرامش و انسجام و پیوستگی با زندگی دارد - احساس نزدیکی به دوستی که هرگز پیش از این تجربه نکرده است»<sup>۳</sup>.

همان طور که پیش‌تر نیز صحبت شد، آل احمد در انتخاب موضوع اعتقاد به اسلام، اعتقاد خودش را ارزیابی می‌کند. او به صورتی مبهم نتیجه‌گیری هم می‌کند. ولی با به تصویر کشیدن زن در کعبه و تأکید بر ارزش آن، ایمان خود را آشکار می‌کند.

درّاج نیز آل احمد را به عنوان «چهره‌ی نخست ارزش‌های اسلامی، موافق عرب و ضد غرب»<sup>۴</sup> معرفی می‌کند. البته دسته‌بندی آثار مورد بحث به عنوان آثار موافق عرب نیز مشکل است، زیرا آل احمد اسلام شیعه را به عنوان مذهبی ذاتاً ایرانی معرفی می‌کند و آن را در برابر عرب قرار می‌دهد. در آثار مورد بحث او عرب بیگانه را به عنوان ملتی بدلوی، وحشی، رشت و جاهل به تصویر می‌کشد. شاید موضع او را بتوان این‌طور توصیف کرد: مصالحه‌ی مشکلی بین ملی گرایی فرهنگی ایرانی پارسی، در برابر عرب بیگانه، و اسلام در برابر غرب بیگانه.

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۱۵.

۲. همان کتاب، همان صفحه.

3. Manochehr Dorraj, *From Zarathustra to Khomeini : Populism and Dissent in Iran* (Boulder Co : Lynne Rienner, 1990), p. III.

4. Ibid.

معلوم است که حفظ این موضع مستلزم غیرعربی کردن اسلام است. البته دیدگاه‌های آل احمد پس از جنگ سال ۱۹۶۷ بسیار تغییر کرد. این تغییر در «سفر به ولایت عزraiیل» (۱۳۶۳) مشهود است. او در این اثر به شرح سفری که در سال ۱۳۴۱ به اسرائیل داشته، می‌پردازد و واکنش خود را نسبت به جنگ ۱۳۴۱ بیان می‌کند. در بخش اول کتاب به همدردی با یهودیان می‌پردازد و دست آوردهای آن‌ها را یعنی جذب مهاجران یهود در آموزش زبان هبرو و سیستم کیوتص<sup>۱</sup> تحسین می‌کند. او تصدیق می‌کند یکی از دلایل تحسین آن‌ها احساسات ضد ایشان است:

و این منی که از این اعراب بی اصالت چنین چوب‌ها خورده است اکنون از حضور اسرائیل در شرق شاد است. از حضور اسرائیل که می‌تواند لوله‌ی نفت شیوخ را ببرد و نطفه‌ی طلب حق و انصاف را در دل هر عرب بدوي بنشاند و سرخرها بسازد برای حکومت‌های بی قانون عهد دقیانوسری ایشان<sup>۲</sup>.

فصل آخر کتاب با عنوان «آغازیک نفرت» در واکنش به جنگ سال ۱۹۶۷ نوشته شد و همان سال به عنوان مقاله‌ای مستقل نیز منتشر شد. در این فصل، آل احمد دیگر کشور اسرائیل را مترقی، دموکراتیک و مستقل از شرق و غرب معرفی نمی‌کند، بلکه آن را عامل امپریالیسم غرب می‌داند. او اشغال فلسطین توسط صهیونیست و فلاتک اسرائیلی را محکوم می‌کند و بدین ترتیب به نقض دیدگاه‌های قبلی اش می‌پردازد:

اگر وجود روش‌نگار اروپایی ناراحت است که چرا به آن یهودکشی‌ها رضایت داده، روش‌نگار ایرانی چه می‌گوید که «استر» ملکه اش بود و

۱. Kibbutz: کشتزار یا ماندگاه اشتراکی در اسرائیل؛ داریوش آشوری، فرهنگ علوم انسانی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴). [متترجم].

۲. آل احمد، سفر به ولایت عزraiیل (تهران: رواق، ۱۹۸۴)، صفحات ۵۹-۶۲؛ ترجمه نویسنده.

۳. این همان امضاء عرب به دست اسرائیل است، که پیش تر کفتم آرزوی آن در دل بخشن از روش فکری ایران می‌جوشد و به این زبان غیرصریح اعلام می‌شود. اگر این ذهنیت به آل احمد نیز سرایت کرده، پس یهودیان در پراکنندن تخم نفاق در جهان اسلام، با تلقین مفاهیر مضمک آریاپاری، کاملاً موفق عمل کرده‌اند. (ویراستار)

«مرد خای» وزیر شاه هخامنشی اش! و دانیال نبی امام زاده اش؟ و جدان روشنفکر ایرانی باید از این ناراحت باشد که چرا نفت ایران در تانک و هواپیمایی می سوزد که برادران عرب و مسلمان اش را می کشند<sup>۱</sup>.

در اینجا او موضع قبلی اش را پشت سر می گذارد و عرب بیگانه را به دست فراموشی سپرده و امپریالیسم غرب را بیگانه قلمداد می کند و ملی گرایی فرهنگی ایران در این واکنش اسلامی در برابر غرب قرار می گیرد<sup>۲</sup>. آل احمد در آثارش برای حفظ اعتبارات فرهنگی ایران فاتحانه مبارزه می کند<sup>۳</sup> و این مبارزه هنگام مرگ اش به اندوهی برای میراث فرهنگی مورد تهدید کشورش بدل می شود<sup>۴</sup>.

اگرچه دیدگاه های خدمغرب آل احمد را نمی توان نادیده گرفت، عکس العمل او نسبت به مسئله ای ایرانیگری، او را بیشتر به دیدگاه زنان مورد بحث نزدیک می کند. او همانند صفارزاده و دانشور، به اسلام شیعه به عنوان بخش اصلی ایرانیگری اعتقاد دارد. آل احمد در دفاع از انسانیت و فرهنگ ایرانی پارسی، اسلام را در برابر امپریالیسم و ماتریالیسم غرب قرار می دهد. او نه به مارکسیسم اعتقاد دارد نه به مدرنیزه کردن به شیوه ای غربی. شاید هیچ مفر دیگری غیر از اسلام برای آل احمد وجود نداشته است تا به ریشه های خود همان طور که بوده، بازگردد و بعد در مورد اصیل بودن آن ریشه ها تفحص کند.

۱. همان کتاب، صفحات ۹۱-۹۲.

۲. و همه اینها حکایتی است از تان خوردن روشن فکری ایران به ترخ روز و اندیشه های باری به هر جهت آنها، که بنیان قابل بیانی ندارد. (ویراستار)

3. Hilmann, "Iranian Nationalism and Modernist Persian Literature", p. 73.

4. Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet : Religion and Politics in Iran* (New York : Pantheon, 1985), p. 323.



## فصل پنجم

# خلاصه و نتیجه

آشکار شد که ایرانیگری از آغاز تم اصلی ادبیات معاصر فارسی بوده است. برخی نویسندهای ایرانی، برای یافتن مفهوم فردیت ایرانی و تعریف ایران به عنوان یک ملت و خودشان به عنوان ایرانیان، به تصویر بیگانه نمای عرب پناه می‌برند. عرب بیگانه را در برابر فردیت ایرانی قرار می‌دهند و برای برخی دیگر تفاوت‌های نژادی و زبانی مد نظر است و برخی دیگر علاوه بر آن، تفاوت مذهبی، تاریخی و فرهنگی را نیز محاسبه می‌کنند. از سوی دیگر چون قادر به انتقاد مستقیم از قدرت‌ها نبوده‌اند از عرب بیگانه به عنوان استعاره‌ای برای اسلام و از غرب بیگانه به عنوان رژیم سلطنتی سود برده‌اند.

باید توجه داشت که یافتن مفهوم ایرانیگری در جنبه‌ی لغوی آن نمی‌گنجد و بخش اصلی خلق این هویت ملی «ایرانی» در قرن بیستم صورت گرفته است. در واقع، به گفته‌ی بندیکت اندرسون<sup>۱</sup>، توسعه‌ی ملی گرایی ایرانی در قرن نوزده و بیست در مباحث ادبی و سیاسی، منجر به «خلق ایدئولوژیک ملت» شد. طبق نظر وی، نمی‌توان با معیارهای

1. Benedict Anderson.

بیرونی و انتزاعی و وقایع اجتماعی، مفهومی از ملت ساخت. در واقع ملت «یک چامعه‌ی سیاسی متصور» است<sup>۱</sup>. بنابراین آثار ادبی واکنش و بخشی از گفتار ایدئولوژیک و بخشی از خلق ملی‌گرایی ایرانی و خلق ایران به عنوان ملتی مدرن است.

گفتار ملی‌گرایی ایرانی با هدف یافتن مفهوم ایران به عنوان ملت و ساختار بخشیدن به ملی‌گرایی ایرانی به کار رفته است. یکی از راه‌های ساختار بخشیدن به ملی‌گرایی ایرانی تعریف بیگانه – غرب، اسلام و عرب – از یافتن مفهوم فردیت ایرانی، مذهب یا ایدئولوژی است<sup>۲</sup>. از این‌رو لحاظ زبان، نژاد، تاریخ، فرهنگ، مذهب یا بیگانه قرار می‌دهد و شاهرخ مسکوب فردیت ایرانی را در برابر عرب بیگانه قرار می‌داند، اساس ایرانیگری را در زبان پارسی و تاریخ پیش از اسلام می‌داند، در حالی‌که منوچهر درآج شیعه را هسته‌ی مرکزی ایرانیگری می‌داند و فردیت ایرانی را در برابر غرب بیگانه قرار می‌دهد. این دو دیدگاه حاصل دو مفهوم مختلف از ملی‌گرایی است<sup>۳</sup>.

لئون پولیاکف الگوی غربی ملی‌گرایی را بر اساس اساطیر همراهش می‌داند. در این الگو شواهد نژادپرستی بر اساس شواهد زبان‌شناسی به دست آید و در نتیجه بازگشت به دوران طلایی پیش از اسلام به عنوان راه حل برای دست‌یابی به خلوص نژادی، زبانی و فرهنگی پیشنهاد می‌شود. از این‌رو ملی‌گرایی غربی همراه با ایده‌های نژادپرستی مبنی بر برتری نژاد «آریایی» بر «سامی» توسعه پیدا کرد. موتیف اصلی نژاد پرستی «خلوص» است که ملی‌گرایی چند نژادی را در الگوی غربی محکوم می‌کند. ملی‌گرایی مسکوب بر اساس الگوی غربی است و این

1. Benedict Anderson, *Imagined communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London : Verso, 1983); cited by Partha Chatterjee, *Nationalism Thought and the Colonial World : A Derivative Discourse* (London : Zed, 1986), pp. 19, 21.

2. See M. R. GhanoonParvar, *In a Persian Mirror : Images of the west and Westerners in Iranian Fiction* (Austin : University of Texas Press, 1993).

۳. و نتیجه‌ی روشن آن، این که ما هنوز تعریف شاملی از بنیان «ملیت» خویش در هیچ مفهومی نداریم. بن‌بست کنونی در هویت‌شناسی ایرانی، نتیجه‌ی مستقیم دنباله روی روشن فکری ایران از تلقینات شرق‌شناسان و ایران‌شناسان عمدتاً یهود و حاصل نهایی پخته‌خواری آتان بوده، که مقوله‌ای کاملاً جدید است و بیش از یک قرن عمر ندارد. (ویراستار)

همان ملی‌گرایی‌ای است که رژیم پهلوی نیز مبلغ آن بود.

ولی درآج ایرانیگری را با توجه به آن ایدئولوژی اسلامی معنی می‌کند که در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در ایران شکل گرفت.<sup>۱</sup> البته این دیدگاه پیش‌تر اسلامی است تا ملی‌گرا و در شرایط ایدئولوژیک به بیگانه‌انگاری می‌پردازد. این همان دیدگاهی است که جمهوری اسلامی نیز آن را منعکس کرده است.

این مفاهیم ایرانیگری، با توجه به فردیت ایرانی و عرب و غرب بیگانه و ساختارهای ملی‌گرایی ایرانی در گفتار بومی ایران ظاهر شد.

در «فارسی شکر است» محمدعلی جمال‌زاده، پارس و ایرانی یکی است و عرب (یا فرانسوی یا آذربایجانی) بیگانه. با این حال جمال‌زاده به اسلام به عنوان بخش اصلی هویت ملی ایرانی احترام می‌گذارد، عقب‌ماندگی اسلام را سرزنش و غرب را به عنوان بیگانه محکوم می‌کند. جمال‌زاده به عرب بیگانه، خرافات مذهبی و عقب‌ماندگی می‌پردازد. او فردیت ایرانی را با توجه به پارس و مسلمان بودن تعریف می‌کند. و علی‌رغم این‌که ملی‌گرایی او الگویی غربی دارد و بر اساس زبان و هویت مشترک است، از نژادپرستی غربی حمایت نمی‌کند.

صادق هدایت از عرب و اسلام به عنوان مذهبی بیگانه متزجر است. او در «طلب آمرزش» و «پروین دختر ساسان»، اعراب را مردمانی سیه چرده، کثیف، بیمار، رشت، جاهل، ظالم، بی‌شرم و دیو صفت معرفی می‌کند. او مسلمانان امروز ایرانی را فاسد و ریاکار می‌داند. از نظر او فقط ایرانیان ساسانی زیبا، شجاع، باهوش، فرهیخته و شریف هستند. هدایت ایران پیش از اسلام و زرتشتیگری را به عنوان دوران طلایی معرفی می‌کند. در دیدگاه او، هویت فرهنگی واقعی ایران با هند «آریایی» ارتباط دارد و این هویت توسط اعراب مسلمان مهاجم نابود شده است و اعراب فرهنگ به خون تشنه و ددمتش، مذهب خود را جایگزین تمدن برتر ایران کرده‌اند. هدایت اغلب به عنوان نویسنده‌ای

1. Manochehr Dorraj, *From Zarathustra to Khomeini : Populism and Dissent in Iran* (Boulder, Co : Lynne Rienner, 1990), p. III.

که درباره‌ی ارزش‌های انسانی مترقی می‌نویسد و به عنوان هواخواه نژادپرستی غربی ضد سامی، مورد تحسین قرار گرفته است. دیدگاه صادق چوبک اندکی با دیدگاه هدایت فرق دارد. در «سنگ صبور» علت بی‌ریشگی و گم‌گشتگی ایرانی را در تاریخ جست وجو می‌کند: عرب مسلمان تمدن عظیم ایرانی را از بین می‌برد، بی‌آن که بتواند چیزی جای‌گزین آن کند. جدا افتادگی ایرانیان از تاریخ و فرهنگ و هنر واقعی شان موجب شد به صورت اجتماعی و فردی رنج بکشند. شخصیت‌های پرورده‌ی چوبک اندیشه‌های نژادپرستانه و تا حدی تعصبات ضد عرب دارند. او عرب (و هند) بیگانه را مردمی ریاکار، زشت و بی‌رحم معرفی می‌کند و در عوض از فردیت ایرانی که مسموم به فریب‌کاری نژاد سامی، یعنی اسلام است، دفاع می‌کند. زیرا از نظر او رسومات شیعه تنها ابزاری برای ظلم و ستم است. با این حال او از شوونیسم ایرانی حمایت نمی‌کند. زرتشتیگری و تاریخ پادشاهان ایرانی هم پاسخی به مسئله نیستند. او در نهایت اسلام و زرتشت را در یک کفه‌ی ترازو قرار می‌دهد و هر دو را رد می‌کند. او اسلام را به دو دلیل تکذیب می‌کند: یکی این که اسلام یک مذهب است و مذهب نمی‌تواند پاسخ‌گو باشد، و دیگر این که مذهبی عربی است. برای چوبک پاسخی وجود ندارد. در واقع زندگی در جهان بینی او بی معنی است. هرچند نومیدی اگزیستانسیالیستی و بیگانگی تاریخی و فرهنگی یک پرسش جهانی است و نومیدی اگزیستانسیالیستی بیشتر به فردیت مربوط می‌شود تا هویت، ولی چوبک همه‌ی این‌ها را در مقوله‌ی اگزیستانسیالیستی می‌گنجاند. آریاییسم را رد می‌کند، و به حمایت از ایده‌ی ضد نژاد سامی می‌پردازد.

مهدی اخوان ثالث، همچون هدایت، عرب مهاجم مسلمان را در نابودی هویت فرهنگی واقعی ایران مقصرمی‌داند و به انتظار بازگشت فرهنگ و عظمت زرتشتیگری پیش از اسلام است. او این راه چاره را در «آخر شاهنامه» ارائه داده است. در این شعر خدشه‌دار شدن فردیت پاک و زیبایی ایرانی به دست عرب بیگانه تصویر شده است. اخوان به شدت در پر ابر تأثیرات «سامی و عربی و اسلامی» موضع گیری می‌کند. او

نیز در ایده‌ی نژاد برتر آریایی نسبت به نژاد پست سامی با هدایت شریک است.

نادر نادرپور، عرب و اسلام را در برابر ارزش‌ها و فرهنگ واقعی ایرانی قرار می‌دهد و آن‌ها را محاکوم می‌کند. او اعراب را مردمی سیه چرده، وحشی و غیر انسان و مرتبط با تصاویر خون و ماه معرفی می‌کند و در برابر آن فردیت ایرانی را قرار می‌دهد که خالق تمدن روشنگر ایران و مرتبط با آتش زرده‌شده، خورشید و نوروز است.

نادرپور از آن رو اسلام را رد می‌کند که مذهبی عربی است و در نتیجه ستمگر و عقب‌مانده. در «این جا و آن جا» او به مقایسه‌ی تأسیس جمهوری اسلامی و فتح مسلمانان عرب می‌پردازد. به عقیده‌ی او تأسیس جمهوری اسلامی در واقع ادامه‌ی شکست فرهنگ ایران در برابر جهل عرب است. بتایرا، مسلمان مؤمن یا حامی جمهوری اسلامی ایران عرب و در نتیجه غیر ایرانی و البته از نظر او غیر انسان است. در نهایت می‌توان چنین گفت که او نیز مثل هدایت، چوبک و اخوان، دیدگاه ضد عرب و اسلام دارد.

نویسنده‌گان مرد، ملی‌گرایی ایرانی را در الگوی ملی‌گرایی غرب قرار می‌دهند. همگی بر وجود اساطیر همراهی و همگونی زبانی و در پی آن همگونی نژادی تأکید دارند. و همه به جز جمال زاده، که سید است، در برابر نژاد سامی موضع گیری کرده‌اند. آن‌ها فردیت ایرانی را در برابر عرب بیگانه قرار داده‌اند. برای آن‌ها عرب بیگانه حکم اسلام بیگانه را دارد. ولی آثار زنان دیدگاهی کاملاً متفاوت نسبت به ملی‌گرایی منعکس کرده است.

فروغ فرخ زاد در شعرهای اش به مسئله‌ی عرب و ایرانی نمی‌پردازد، زیرا این مسئله‌ی تاریخ و سیاست مردانه است و در نتیجه مورد توجه فرخ زاد به عنوان یک زن قرار نمی‌گیرد. او خلاف مردان، نیاز به اثبات هویت فرهنگی خود به قیمت بیگانه شماری دیگران ندارد. در شعرهای او به عرب یا ایرانی برنمی‌خوریم، بل فقط افراد حضور دارند. او نیز همچون هدایت، چوبک و نادرپور به اسلام اعتقادی ندارد و رسوم

اسلام را به خصوص در «عروسک کوکی» و «دل ام برای باغچه می‌سوزد» مورد انتقاد قرار می‌دهد. متنها خلاف هدایت و چوبک، او این رسوم را به عنوان رسوم خودی محاکوم می‌کند نه رسوم پیگانه. در «دل ام برای باغچه می‌سوزد» اشتباه مادر مذهب است و اشتباه پدر، تاریخ، که هر دو به یک اندازه مورد سرزنش قرار می‌گیرند. در کنار این‌ها تصاویر مثبتی از اسلام در آثار او دیده می‌شود. برای مثال در «کسی که مثل هیچ کس نیست». خلاف نویسنده‌گان مورد بحث، در گفتار ملی‌گرا شرکت نمی‌کند، که شاید علت آن ریشه در تعصب ضد اسلامی او داشته باشد، نه ضد عرب.

ظاهره‌ی صفارزاده مسلمانی بالیمان است که اسلام در جهان بینی اش پدیده‌ای جهانی است، نه صرفاً عرب. رسالت او در نوشتن ابتدا به عنوان یک مسلمان است و در درجه‌ی بعد به عنوان یک ایرانی. ایرانیگری او به معنی جغرافیا، زبان، فرهنگ و تاریخ، زمینه‌ای را ایجاد کرده است که همه چیز به اسلام منتهی شود. در شعرهایی که درباره‌ی ایران سروده است، «خم پشتان»، «سفر عاشقانه»، شاخص‌های پارسی و ایرانی و غیرپارسی و اسلامی درکنار هم آمده‌اند. در تصاویر صفارزاده با عرب بیگانه روبه‌رو نمی‌شویم. عرب‌هایی که در شعر او ظاهر شده‌اند، مردمی ستم دیده‌اند و در «از معبر سکوت و شکنجه» و «دل تنگی» پرادر خطاب شده‌اند. با این حال، نکته‌ی مهم در آثار صفارزاده به دیدگاه تاریخی او برمی‌گردد که اساساً از دیدگاه هدایت، چوبک، اخوان و نادرپور فاصله گرفته است. او در «سفر سلمان» اعراب را به عنوان منادیان حق و آزادی اسلام و ایرانیان را مردمی که به انتظارشان بوده‌اند، به تصویر کشیده است و در این میان از جنگ و خون‌ریزی و فتح ایران خبری نیست. صفارزاده سلمان را به عنوان الگو و نماد مسلمانان پارس معرفی می‌کند، همان طور که بلال الگوی آفریقایی‌ها و صحیب الگوی اروپاییان است. این‌ها اصحاب پیامبرند که ملیت آن‌ها تنها وقتی اهمیت پیدا می‌کند که شاخص جهانی بودن اسلام را پررنگ کند. او به تناقض میان عرب و ایرانی اعتقاد ندارد و در عوض

په تناقض ایدئولوژیک با امپریالیسم و ماتریالیسم غرب می‌پردازد. جهان‌بینی او الگویی اسلامی دارد و در آن ملی‌گرایی غربی و ایده‌های نژادپرستانه جایی ندارند.

از آن جا که سیمین دانشور در تعریف ایرانیگری متفاوت از بقیه عمل کرد، برخورد او با اعراب نیز متفاوت است. دانشور از وجود تقاوتهای نژادی کشورش آگاه است و اتحاد این ملل را در اساطیر و مذهب مشترک آن‌ها می‌بیند. در جهان‌بینی او اساطیر ایرانی پیش از اسلام به اساطیر اسلامی می‌پیوندد و طی یک سنتز فرهنگی ایرانی متعدد را به وجود می‌آورند. دانشور شاخص‌های عربی و اسلامی در فرهنگ ایرانی را ایرانی می‌داند. او در «سووشون» به زیبایی به همان تما می‌پردازد که «فارسی شکر است» جمال‌زاده و «کیدالخائنین» اش را شکل داده است. برای دانشور، پارس، ترک و عرب ایرانی وجود دارد ولی عرب بیگانه نه. در «سووشون» عرب‌ها فقط عرب‌اند. موضوع او نیز مثل آل احمد و صفارزاده در برابر امپریالیسم غربی است که نمود آن در ایران رژیم پهلوی بود. دیدگاه دانشور از ملی‌گرایی و نژادپرستی مردان بسیار متفاوت است.

باید توجه کرد که خلاف جمال‌زاده، هدایت، چوبک، اخوان‌ثالث، نادرپور و آل احمد، زنان به ملی‌گرایی غربی و ایده‌های نژادپرستانه نمی‌پردازند. آن‌ها هرگز از واژه‌های «آریایی» و «سامی» استفاده نکرده‌اند و گوناگونی نژادی سرزمین خود را قبول دارند. در حالی که مردان، ایرانی بودن را با پارسی بودن برابر می‌دانند. ولی باید یادآور شویم که تعدادی نویسنده‌ی مرد نیز در این دوره حضور داشته‌اند که گوناگونی نژادی را انکار نمی‌کردند، از جمله صمد بهرنگی، رضا براهنی و غلامحسین ساعدی. با این حال به نظر می‌آید ملی‌گرایی بیشتر مفهومی مردانه دارد که شاید علت آن تاریخ و سیاست مردانه‌ی ایران باشد. برای تأیید این مسئله می‌توان متذکرشد که ملی‌گرایی غربی، ساختاری پدرسالارانه دارد. هدایت اعراب را به خشونت جنسی متهم می‌کند و چوبک در آثارش به تصویر اختلال نژادی می‌پردازد. آل احمد به جنسیت

اعراب و نبود زیبایی در زنان عرب توجه دارد و مردان عرب را به عنوان عرب (در حوزه‌ی ملیت) و زنان عرب را به عنوان زن (در حوزه‌ی جنسیت) می‌شناسد. تمامی این‌ها در راستای موتیف اصلی ملی گرایی غربی یعنی «خلوص» نژادی است که به خلوص جنسی تعییر شده و خلوص جنسی نیز توسط مردان تحمیل می‌شود. در نتیجه «اختلاط نژادی» تعرضی به زن و مرد است.

حال به جایگاه جلال آل احمد می‌پردازیم که بین دیدگاه مردان و زنان مورد بحث قرار دارد، زیرا به یک اندازه مدافع ملی گرایی ایرانی و اسلام است. البته او از ساختار ملی گرایی غربی حرکت کرده و به سوی اسلام پیش‌رفته و موضع اش نسبت به عرب را تغییر داده است.

هدایت، اخوان ثالث و نادرپور برای تفہیم ایرانیگری بر اساس هویت فرهنگی «آریایی» پیش از اسلام تقداً می‌کنند و همراه چوبک به انتقاد اسلام و حضور عرب به عنوان «سامی» بیگانه می‌پردازند. حال آن‌که علی‌رغم رد اسلام توسط آل احمد در ابتداء، او شیعه را در کنار زبان و فرهنگ پارسی به عنوان شاخص اصلی ایرانیگری قرار می‌دهد. او همانند جمال‌زاده، شیعه را به عنوان جهان‌بینی اغلب ایرانیان می‌پذیرد. در حالی‌که خرافه و مشروعيت خشن را مورد سرزنش قرار می‌دهد و به اخلاقیات ارج می‌گذارد. آل احمد به پتانسیل اسلام به عنوان قدرت سیاسی و اجتماعی در ایران و در جهان، به خصوص کشورهای در حال توسعه آگاه است. او همچنین زبان عربی را به عنوان زبان مذهب و زبان رازگشا مورد احترام قرار می‌دهد، به خصوص در «زیارت» و «حسی در میقات». علاوه بر این‌ها، عربی زبان مشترک مسلمانان و ابزاری قدرتمند برای اتحاد کشورهای اسلامی است.

آل احمد ایدئولوژی آریاییسم و دیدگاه تاریخی نشأت گرفته از آن را قبول ندارد. او به تحسین امپراتوری ساسانی به عنوان دوران طلایی تاریخ ایران نمی‌پردازد و اسلام را به عنوان مذهبی اساساً ایرانی و وابسته به یک ایرانی به نام سلمان فارسی می‌شناسد. او توسعه‌ی اولیه‌ی اسلام را مدیون سلمان می‌داند. حتی بین اسلام و مزدک و

مانی اشتراکاتی قائل است. به عقیده‌ی آل احمد، اسلام واقعی با رسیدن به ایران ظهر کرد<sup>۱</sup>.

تمایل او به هرجیز ایرانی و انجارش از هر آن چه عربی است، موجبی است که آل احمد به ایرانی کردن و غیرعربی کردن اسلام بپردازد<sup>۲</sup>. انجار او از عرب به عنوان مردم بدوى، جاهل، حریص، فربیکار، وحشی، بدرفتار و کثیف در «الگمارک والمکوس» و «خسی در میقات» عیان شده است. حفظ موضع آل احمد تنها با مصالحه بین ملی‌گرایی فرهنگی ایرانی، در برابر عرب بیگانه، و اسلام در برابر امپریالیسم غرب امکان پذیر است که ناگزیر از غیرعربی کردن اسلام است.

دیدگاه‌های آل احمد در واکنش به جنگ سال ۱۹۶۷ عوض شدند. با این که او پیشرفت اسرائیل را تحسین کرده بود، پس از جنگ در «اقترابت الساعه» اسرائیل را به عنوان عامل امپریالیسم غرب معرفی و اشغال فلسطین توسط صهیونیسم را محکوم می‌کند. بدین ترتیب دیدگاه‌های ضد عرب قبلی اش را نقض می‌کند. عرب از قالب بیگانه بیرون می‌آید و او از فردیت اسلامی بزرگتری در برابر امپریالیسم غرب دفاع می‌کند. دیدگاه آل احمد در مسئله‌ی ملی‌گرایی ایران به دیدگاه صفارازاده نزدیک است. آل احمد شیعه را به عنوان هسته‌ی ایرانیگری می‌شناسد و برای دفاع از فرهنگ و انسانیت ایرانی، اسلام را در برابر امپریالیسم و ماتریالیسم غرب قرار می‌دهد.

گفتار ملی‌گرایی سیاسی و ادبی ایرانی، به منظور تعریف ایران به عنوان یک ملت و ساختار بخشیدن به ملی‌گرایی ایرانی به کار می‌رود. ولی مسئله‌ی دیگر، پذیرش ملی‌گرایی غربی است.

**«ملی‌گرایی به دنبال نمایش عدم صحت ادعای استعمار مبنی بر ناتوانی**

۱. با گشوده شدن مباحث جدیدی در موضوع «بنیان تاریخ ایران» اصولاً پذیرش واقعیت و شخصیت تاریخی، یک گروه از اسامی بی‌نشان، چون سلمان و مزدک و مانی و زردشت و ابومسلم و ... بسیار دشوار شده است.

۲. چنین اطوارهای مسخره و نژادپرستانه‌ای، کاه تا آن جا می‌رود، که این ظن را می‌انگیزد که مباداً شخص پیامبر اسلام هم ایرانی و فارس زبان بوده و نسخه‌ی اولیه‌ی قرآن به فارسی نازل شده است!!! (ویراستار)

مردم عقب‌مانده‌ی فرهنگی در اداره کردن خود در شرایط دنیای امروز آمده است. ملی‌گرایی برتری فرضی مردم تحت استعمار را تکذیب می‌کند و ادعا می‌کند که ملت عقب‌مانده‌ی تواند با کسب مجدد هویت فرهنگی خود «امروز»‌ی شود. بنابراین گفتاری را به وجود می‌آورد که با سیطره‌ی سیاسی استعمار در چالش است. ملی‌گرایی وظایف روشنگرانه‌ی «مدرنیت» را که بستر استعمار است، قبول می‌کند<sup>۱</sup>.

تناقض بنیادین موجود در ملی‌گرایی ایرانی، واکنش به امپریالیسم غرب با استفاده از ایده‌های غربی برای تعریف ایرانیگری است. یکی از راه حل‌ها برای حل این تناقض در تقریم‌گران، بیگانه انگاری است. برای برخی از این ملی‌گرایان، بیگانه در عرب و اسلام تجلی می‌یابد. در پی پذیرش هویت غربی، به عنوان دوستان ملت «آریایی»، مدرنیزه کردن و واردات فرهنگ غرب موجه بود. از آن جا که غرب، بیگانه تلقی نشده بود، چنین جریانی در پراپر ایرانیگری قرار نگرفت و حتی در برخی جنبه‌ها به عنوان فرهنگ خودی تلقی شد. اثبات اساطیر از ریشه‌ی مشترک ایرانی، شاخه‌های نژادی («آریایی») و زبان هند و اروپایی ادامه‌ی پذیرش هویت غربی بود. و در واقع اساطیر دوران طلایی پیش از اسلام به ایران اجازه داد تا در الگوی ملی‌گرایی غربی قرار گیرد. بدون این که به تحمیل وفاداری به آن زبان و فرهنگ مورد اشاره به اقتضای مختلف جامعه توجه شود.

در نتیجه‌ی «تلاش سنجیده‌ی شریعتی و همکران اش برای سیاسی کردن اسلام و اراده‌ی ایدئولوژی اسلامی برای مقابله با برتری ایدئولوژی دین زده‌ی غربی در زندگی سیاسی»<sup>۲</sup> در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، ایدئولوژی اسلامی ظاهر شد. ایدئولوژی اسلامی به جای تلاش برای حل تناقض موجود در گفتار ملی‌گرایی غربی، کل آن را رد کرد. البته باید در نظر داشت که کل این ایدئولوژی اساساً ایرانی بود.

«انقلاب ایران در سال ۱۳۵۷ دعوتی به تغییر نبود، بل همان طور که

1. Partha Chatterjee, *Nationalism Thought and the Colonial World*, p. 30.

2. Dorraj, *From Zarathustra to Khomeini*, p. III.

ارندت<sup>۱</sup> و بنجامین<sup>۲</sup> گفته‌اند، دعوتی به بازسازی بود - توقفی در گام‌های پرسرعت به سوی ترقی و احیای سمبول‌های فرهنگی سنتی. انقلاب، سمبول‌ها و رهبران اش از میان اقسام جامعه‌ی ایران ظاهر شدند. آن‌ها درستن سیاسی مقدس و هنجارهای مجاز فرهنگی تعریف می‌شدند. علما نماینده‌ی بخشی از هویت ایرانی غیر غربی بودند - آن‌چه «اصالت ایرانی» خوانده می‌شود، از سال ۱۷۲۲ شیعه، یعنی هسته‌ی هویت فرهنگی اکثریت مردم بوده است.<sup>۳</sup>

خرده‌ای که به ملی‌گرایی ایرانی دوران مشروطه (همچون بسیاری کشورهای دیگر) وارد است، واکنش به امپریالیسم غرب با استفاده از ایده‌های غربی، یعنی زبان، فرهنگ و ریشه‌ی مشترک برای تعریف ایرانیگری است. اهمیت انقلاب اسلامی ایران در تلاش اش برای تکذیب برتری سیاسی، اقتصادی و فرهنگی و ایدئولوژیک غرب است و تأسیس چنین حکومتی بی‌شک تکذیب دیدگاه‌های هدایت، چوبک، اخوان و نادرپور و پاسخی به مسئله‌ی اسلام و ایرانیگری است.

پولیاکوف می‌گوید: «در واقع تئوری آریایی متعلق به سنن ضد روحانیت و ضد تاریک‌اندیشی است»<sup>۴</sup>، همان طور که ایده‌های ملی‌گرایی و نژاد پرستی علمی به منظور جایگزینی با تئولوژی مسیحیت رشد پیدا کرد.

«تمایل سلسله‌ی حاکم در ادعای برتری و تمایز نژادی، همیشه با اسطوره‌ی آدم به عنوان پدر جهانی در تقابل بوده است - اسطوره‌ای که طبق نظر مدافعان خاخامی، می‌خواست برابری را به انسان‌ها بیاموزد. سنن یهودی - مسیحی هردو ضد نژادپرستی و ضد مملوک‌گرایی بودند و ساختار و مرزهای اجتماعی قرون وسطی با سلسله مراتب همتراز و فئودال اش برای په حقیقت پیوستن این ایده، به کلیسا کمک شایانی کرد. اگر مردم در پیشگاه خداوند برآیند، تمایزات جغرافیایی و طبقاتی نباید در ارزش انسان تغییری ایجاد کند».<sup>۵</sup>

1. Arendt.

2. Benjamin.

3. Dorraj, *From Zarathustra to Khomeini*, p. III.

4. Leon Poliakov, *The Aryan Myth : A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, transtalited by Edmund Howard (New York : Meridian, 1977), p. 328.

5. Ibid., p. 326.

بنا براین تجربه‌ی ایرانی به موازات تجربه‌ی اروپایی قرارگرفت، همان طور که کلیسا (در تئوری) در برابر ملی‌گرایی و نژادپرستی ایستاد، الگوی سیاسی اسلام و خلیفه‌گری اسلامی نیز (در تئوری) در برابر ملی‌گرایی و نژادپرستی موضع گیری کرد. این الگوی سیاسی اسلامی و خلیفه‌گری اسلامی با الگوی غربی ملی‌گرایی سیاسی همگون نبود. الگوی خلیفه‌گری وفادار به امت مسلمان و پذیرای گوناگونی نژادی و ملی‌گرایی فرهنگی بود. از این رو، با توجه به شاخص چند نژادی ایران، اسلام به ترین راه برای حفظ اتحاد ملی بود.

آل احمد در پایان «غرب زدگی» قلم اش را با آیه‌ای از قرآن تطهیر می‌کند.

اجازه دهید من هم این کتاب را به همین شیوه به پایان برسانم:

«ای مردم، ما همه‌ی شما را نخست از مرد وزنی آفریدیم و آن‌گاه شعبه‌های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم تا (قرب و بعد نژاد و نسبت یکدیگر را) بشناسیم (و بدانید که اصل و نسب و نژاد مایه‌ی افتخار نیست بلکه) بزرگوارترین شما نزد خدا با تقوی ترین مردمند و خدا (برنیک و بد مردم) کاملاً آگاه است». <sup>۱</sup>

۱. قرآن مجید، سوره‌ی ۴۹، آیه‌ی ۱۳، ترجمه‌ی الهی قمشه‌ای، چاپ پنجم (تهران، گلبرگ، ۱۳۷۱)، صفحه‌ی ۶۴۰.

- اعلام اشخاص**
- آ آتاورک، کمال : ۲۷  
آجودانی، ماشاءالله : ۶۳، ۵۱  
آخوندزاده، فتحعلی : ۳۰، ۱۷  
آل احمد، جلال : ۱۳، ۱۰، ۱۲۰، ۳۰، ۲۲  
آلیشان، لئوناردو : ۹۶، ۹۴  
**الف**  
احمدین وثیل : ۱۳۵  
اخوان ثالث، مهدی : ۱۰، ۸۱، ۸۰، ۷۹، ۷۸، ۳۷  
ارندت : ۱۷۱  
اصفهانی، محمدعلی : ۹۵  
اندرسون، بندیکت : ۱۶۱  
**ب**  
براون، ادوارد : ۲۲  
براہنی، رضا : ۱۶۷، ۱۱۵  
بزرگ علوی : ۵۱  
بنچامین : ۱۷۱  
بهرنگی، حمد : ۱۶۷، ۱۱۶، ۱۱۵  
بی : نیکیتن : ۴۷  
بهیقی : ۶۶
- ع علی بن وثیل : ۱۵۴  
ع جمال زاده، محمدعلی : ۱۰، ۴۳، ۴۲، ۴۱، ۴۰، ۳۸، ۳۷
- س سادعی، غلامحسین : ۱۱۵  
سعدی : ۱۵۶  
سلمان فارسی : ۱۲۹، ۱۲۰  
میرکیانی : ۹۸
- ش شریعتی، علی : ۱۳۰، ۱۷۰  
شین پرکو : ۵۱
- ص صائب : ۴۳  
صفارزاده، طاهره : ۱۰، ۹۴، ۱۰۰، ۹۹، ۹۷، ۹۶، ۹۵  
پولیاکوف، لئون : ۲۲، ۱۸
- ن نادر پور، نادر : ۳۷، ۱۰، ۹۸، ۸۳، ۸۲، ۸۱، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۶۶  
ناصر خسرو : ۲۰  
نیاز شیرازی : ۴۲
- ه هدایت، صادق : ۳۷، ۱۰، ۵۰ - ۵۷، ۴۸، ۴۷، ۴۶، ۴۵، ۹۸، ۹۶، ۸۶، ۷۶، ۶۲، ۵۹، ۱۲۷، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۲
- ل لوپون، گوستاد : ۲۲
- ک کامشاد، حسن : ۴۷، ۴۱  
کامیابی : ۹۸  
کرمانی، میرزا آقاخان : ۱۷، ۳۰، ۱۸  
کسریوی، احمد : ۲۶
- ج چوبک، صادق : ۱۰، ۶۲، ۳۷، ۷۸، ۷۵، ۷۱، ۶۹، ۶۵، ۶۴، ۱۶۵، ۱۶۴، ۱۱۱، ۱۱۰، ۸۷  
جونز، ویلیام : ۲۲  
جونز، ویلیام : ۱۰۸، ۱۰۵، ۴۵، ۴۴، ۱۱۰، ۱۲۳، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۶۷
- ف فرخ زاده فروغ : ۱۰، ۸۷، ۹۳، ۹۲، ۹۱، ۹۰، ۸۹، ۸۸، ۱۶۵، ۹۴  
فردوسی : ۷۷، ۶۸، ۱۸
- ک کارلایل : ۲۲  
کامشاد، حسن : ۴۷، ۴۱  
کامیابی : ۹۸  
کرمانی، میرزا آقاخان : ۱۷  
کسریوی، احمد : ۲۶
- گ گلستان، شاهرخ : ۸۹  
گوبینی، کمته آرتوردو : ۲۲

<table border="0"> <tr><td>ت</td><td>۱۷۱، ۱۶۸، ۱۳۹</td></tr> <tr><td>ترکمنستان:</td><td>۱۶</td></tr> <tr><td>ترکیه:</td><td>۱۵۳، ۱۶</td></tr> <tr><td>تونس:</td><td>۷۸</td></tr> <tr><td>تهران:</td><td>۲۴، ۸۸، ۵۵، ۹۰</td></tr> <tr><td>فلسطین:</td><td>۱۳۹، ۱۲۱، ۹۱</td></tr> </table> <table border="0"> <tr><td>ی</td><td>۷۴، ۷۳</td></tr> <tr><td>یعقوب لیث صفاری:</td><td></td></tr> </table>	ت	۱۷۱، ۱۶۸، ۱۳۹	ترکمنستان:	۱۶	ترکیه:	۱۵۳، ۱۶	تونس:	۷۸	تهران:	۲۴، ۸۸، ۵۵، ۹۰	فلسطین:	۱۳۹، ۱۲۱، ۹۱	ی	۷۴، ۷۳	یعقوب لیث صفاری:		<table border="0"> <tr><td>ف</td><td>۱۵۷، ۱۵۰</td></tr> <tr><td>فارس:</td><td>۱۰۴، ۹۰</td></tr> <tr><td>فرات:</td><td>۱۲۸</td></tr> <tr><td>فلسطین:</td><td>۱۴۸</td></tr> </table> <table border="0"> <tr><td>ق</td><td>۲۰</td></tr> <tr><td>قاهره:</td><td>۱۱۸</td></tr> <tr><td>قزوین:</td><td>۶۳</td></tr> <tr><td> قطر:</td><td></td></tr> </table> <table border="0"> <tr><td>خ</td><td>۷۳، ۲۴، ۱۷</td></tr> <tr><td>خراسان:</td><td>۱۳۰</td></tr> <tr><td>خرمشهر (عمده):</td><td>۶۲، ۲۷</td></tr> <tr><td>خوزستان:</td><td>۳۱، ۲۴، ۱۷</td></tr> <tr><td>کردستان:</td><td>۱۱۵، ۱۰۵، ۹۰، ۸۹، ۸۸</td></tr> <tr><td>کامرون:</td><td>۱۲۴</td></tr> <tr><td>کربلا:</td><td>۱۱۹، ۱۰۵، ۸۳</td></tr> <tr><td>کرمان:</td><td>۷۳</td></tr> <tr><td>کلکته:</td><td>۶۳</td></tr> <tr><td>کویت:</td><td>۶۳</td></tr> <tr><td>گیلان:</td><td>۲۴، ۱۷</td></tr> <tr><td>لرستان:</td><td>۲۴</td></tr> <tr><td>م</td><td></td></tr> <tr><td>مازندران:</td><td>۱۲۵، ۲۴</td></tr> <tr><td> محله‌ی ستكلج:</td><td>۲۸</td></tr> <tr><td>مدینه:</td><td>۱۳۷، ۱۲۵، ۱۲۹</td></tr> <tr><td>، ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۵، ۱۴۱</td><td></td></tr> <tr><td>۱۵۱، ۱۵۰</td><td></td></tr> <tr><td>مشهد:</td><td>۷۸</td></tr> <tr><td>مصر:</td><td>۱۵۳، ۱۴۸</td></tr> <tr><td>مکه:</td><td>۱۴۱، ۱۳۸، ۱۳۰</td></tr> <tr><td>۱۵۷، ۱۵۰، ۱۴۸، ۱۴۲</td><td></td></tr> <tr><td>مهاباد (ساوچبلاق)</td><td>۲۷</td></tr> <tr><td>ن</td><td></td></tr> <tr><td>نیستان (قمیشلو):</td><td>۲۷</td></tr> <tr><td>نیشابور:</td><td>۵۰</td></tr> </table>	ف	۱۵۷، ۱۵۰	فارس:	۱۰۴، ۹۰	فرات:	۱۲۸	فلسطین:	۱۴۸	ق	۲۰	قاهره:	۱۱۸	قزوین:	۶۳	قطر:		خ	۷۳، ۲۴، ۱۷	خراسان:	۱۳۰	خرمشهر (عمده):	۶۲، ۲۷	خوزستان:	۳۱، ۲۴، ۱۷	کردستان:	۱۱۵، ۱۰۵، ۹۰، ۸۹، ۸۸	کامرون:	۱۲۴	کربلا:	۱۱۹، ۱۰۵، ۸۳	کرمان:	۷۳	کلکته:	۶۳	کویت:	۶۳	گیلان:	۲۴، ۱۷	لرستان:	۲۴	م		مازندران:	۱۲۵، ۲۴	محله‌ی ستكلج:	۲۸	مدینه:	۱۳۷، ۱۲۵، ۱۲۹	، ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۵، ۱۴۱		۱۵۱، ۱۵۰		مشهد:	۷۸	مصر:	۱۵۳، ۱۴۸	مکه:	۱۴۱، ۱۳۸، ۱۳۰	۱۵۷، ۱۵۰، ۱۴۸، ۱۴۲		مهاباد (ساوچبلاق)	۲۷	ن		نیستان (قمیشلو):	۲۷	نیشابور:	۵۰
ت	۱۷۱، ۱۶۸، ۱۳۹																																																																																				
ترکمنستان:	۱۶																																																																																				
ترکیه:	۱۵۳، ۱۶																																																																																				
تونس:	۷۸																																																																																				
تهران:	۲۴، ۸۸، ۵۵، ۹۰																																																																																				
فلسطین:	۱۳۹، ۱۲۱، ۹۱																																																																																				
ی	۷۴، ۷۳																																																																																				
یعقوب لیث صفاری:																																																																																					
ف	۱۵۷، ۱۵۰																																																																																				
فارس:	۱۰۴، ۹۰																																																																																				
فرات:	۱۲۸																																																																																				
فلسطین:	۱۴۸																																																																																				
ق	۲۰																																																																																				
قاهره:	۱۱۸																																																																																				
قزوین:	۶۳																																																																																				
قطر:																																																																																					
خ	۷۳، ۲۴، ۱۷																																																																																				
خراسان:	۱۳۰																																																																																				
خرمشهر (عمده):	۶۲، ۲۷																																																																																				
خوزستان:	۳۱، ۲۴، ۱۷																																																																																				
کردستان:	۱۱۵، ۱۰۵، ۹۰، ۸۹، ۸۸																																																																																				
کامرون:	۱۲۴																																																																																				
کربلا:	۱۱۹، ۱۰۵، ۸۳																																																																																				
کرمان:	۷۳																																																																																				
کلکته:	۶۳																																																																																				
کویت:	۶۳																																																																																				
گیلان:	۲۴، ۱۷																																																																																				
لرستان:	۲۴																																																																																				
م																																																																																					
مازندران:	۱۲۵، ۲۴																																																																																				
محله‌ی ستكلج:	۲۸																																																																																				
مدینه:	۱۳۷، ۱۲۵، ۱۲۹																																																																																				
، ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۵، ۱۴۱																																																																																					
۱۵۱، ۱۵۰																																																																																					
مشهد:	۷۸																																																																																				
مصر:	۱۵۳، ۱۴۸																																																																																				
مکه:	۱۴۱، ۱۳۸، ۱۳۰																																																																																				
۱۵۷، ۱۵۰، ۱۴۸، ۱۴۲																																																																																					
مهاباد (ساوچبلاق)	۲۷																																																																																				
ن																																																																																					
نیستان (قمیشلو):	۲۷																																																																																				
نیشابور:	۵۰																																																																																				

<p>ج</p> <p> حاجی آقا : ۵۲</p> <p>حرکات و دیروز : ۹۵</p> <p>خ</p> <p> خسی در میقات : ۱۱۷، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳</p> <p> ط</p> <p> طلب آمرزش : ۱۶۳، ۵۳</p> <p> صن</p> <p> طنین در دلتا : ۹۸، ۹۶</p> <p> صبح دروغین : ۸۵</p> <p> ع</p> <p> علوفه خانم : ۴۵</p> <p> غ</p> <p> غرب زدگی : ۱۱۵، ۱۱۴، ۲۲</p> <p> ک</p> <p> کلیله و دمنه : ۶۶</p> <p> گ</p> <p> گزیده اشعار : ۹۸</p> <p> ل</p> <p> لغت نامه : ۳۲، ۳۱</p> <p> م</p> <p> مردان سخنی : ۹۸</p> <p> مسیو الیاس : ۶۳</p> <p> مقالای درنابرابری تزادهای انسانی : ۲۲</p> <p> ن</p> <p> ناسخ التواریخ : ۹۲</p> <p> ی</p> <p> یکی بود و یکی نبود : ۴۴، ۳۸</p>	<p> هندوستان : ۱۵۱، ۹۶، ۶۲</p> <p> فهرست کتاب</p> <p> آ</p> <p> آخر شاهنامه : ۷۷</p> <p> الف</p> <p> ارغون : ۷۶</p> <p> از آسمان تاریمان : ۸۳</p> <p> از این اوستا : ۸۰، ۷۹</p> <p> اسیر : ۸۸</p> <p> اصفهان، نصف جهان : ۵۲</p> <p> اقتربت الساعه : ۱۶۹</p> <p> الگامارک و المکس : ۱۶۹</p> <p> انیران : ۵۲</p> <p> ایران و اسلام : ۲۶</p> <p> ایمان بیاوریم به فصل سرد : ۹۳، ۹۲</p> <p> ب</p> <p> بعد از ظهر آخر پاییز : ۶۴، ۶۵</p> <p> برف کور : ۹۶، ۵۰، ۴۹، ۴۸</p> <p> به کی سلام کنم : ۱۰۵</p> <p> پ</p> <p> پرین دختر ساسان : ۵۵</p> <p> ۱۶۳</p> <p> پایی بر گذشته : ۱۸</p> <p> ت</p> <p> ترانه‌ی خیام : ۵۳</p> <p> تنگسیر : ۶۳</p> <p> تولدی دیگر : ۹۲، ۹۱، ۹۰</p> <p> ۹۴، ۹۳</p> <p> چ</p> <p> چراغ آخر : ۶۴، ۶۲</p> <p> چشم‌ها و دست‌ها : ۸۵</p>
<p> ش</p> <p> شام باز پسین : ۸۵</p> <p> شاهنامه : ۸۸، ۲۰، ۱۹، ۱۸</p>	<p> ه</p> <p> حرج آخر : ۶۴، ۶۲</p> <p> چشم‌ها و دست‌ها : ۸۵</p>



تعريف مسکوب از ملت فراموش می کند که ایران سرزمینی چند نژادی است و از لحاظ جمعیت شناسی دو شاخص و حوزه‌ی متصرکز دارد. حوزه‌ی کوچکتر، که در مرکز کشور قرار دارد، فارسی زبان‌اند؛ و در حوزه‌ی بزرگتر که اطراف حوزه‌ی کوچک را پوشانده، اقوام مختلفی با زبان‌های دیگر زندگی می کنند. این حوزه‌ی بزرگتر در قسمت شمال شرقی به دسته‌های کوچک‌تری نیز تقسیم می شود. «این اقوام از لحاظ فرهنگی یعنی زبان، مذهب، سنت، و نظام ارزش‌ها از یکدیگر متمایزند». بدین ترتیب برای رد دیدکاه مسکوب کافی است توجه کنیم که کمتر از نیمی از جمعیت ایران با زبان فارسی به عنوان زبان مادری تکلم می کنند و دیگر اقوام مختلف ایرانی از جمله ترک‌های آذربایجان، ترکمن‌ها، ترک‌های قشقایی، و دیگر ترک زبانان کوچنده، کردها، لرها، بلوچ‌ها، عرب‌ها، ارمی‌ها و آشوری‌ها، نیم بیشتر جمعیت ایران را تشکیل می دهند. هر یک از این کروه‌های بزرگ نژادی: ترک‌های آذربایجان، ترکمن‌ها، بلوچ‌ها، کردها، لرها، و عرب‌ها، با زبان‌ها و فرهنگ خاص خود از دیگران متمایز می شوند. حتی جغرافیای سکونت برخی از این اقوام، انحصاری است. این اقوام از تنقاوت نژادی خود با دیگران آکاهند. سطح این آکاهی بسیار وسیع است. مثلاً ارمی‌ها و آشوری‌ها، که با جغرافیای متصرکز جداکانه، در برابر فشارهای تحلیل برنده مقاومت کرده‌اند، پیوندهای قومی مستحکمی با تیره‌های خود، حتی در کشورهای همسایه دارند و در ترکیه، عراق، ترکمنستان و آذربایجان شوروی، وزنه‌ی سیاسی محسوب می شوند.

شابک: ۹۶۴-۶۷۳۰-۶۴-۷

